جامعة الجزائر

معهد الفلسفة



جوانب من فلسفة إبن باجة

و

تحقيق بعض رسائله الفلسفية

رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تقديم

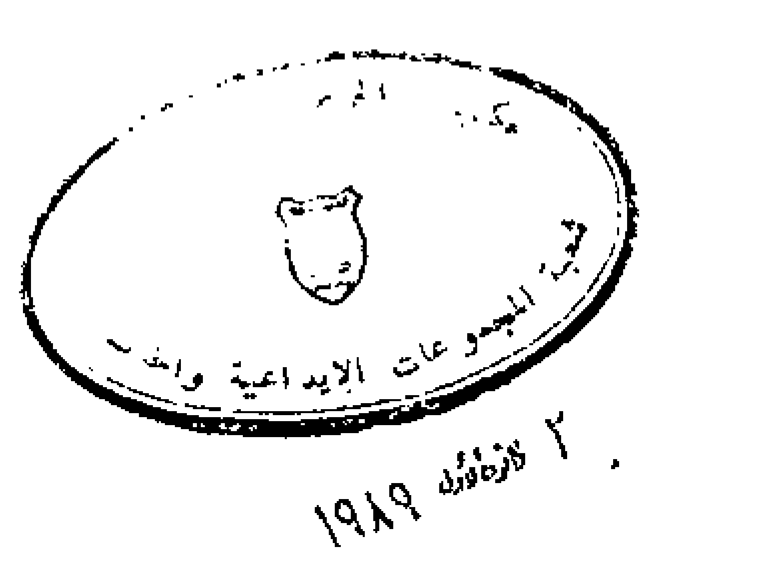
السيدة زهور طالبي

إشراف

الاستاذ الدكتور الشيخ أبوعمران

مدير معهد الفلسفة

السنة الجامعية 1984-1985



شكر وتقدير

أود أن أتوجه بالشكر الجزيل والثناء الخالص الى أستاذنا الجليل الدكتور أبوعمران الشيخ الذى رعا هذا البحث، ووجهني في كل خطوة من خطواته، ولولاه لما أنجزت هذه الرسالة، فما كان فيها من صواب فبمساعدته وما كان من خطأ فمني .

كما أتوجه بالدعاء الى الله أن يتغمد أستاذى الكبير بالرحمة والغفران على ماتفضل به من ارشادى الى هذا الموضوع واشرافه عليه في أول الأمر في سنة 1968 بجامعة الاسكندرية .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ان دراسة الفلسفة في الغرب الاسلامي لم تستكمل حلقاتها المتصلة الى يومنا هذا فيما يبدو ، لذلك فان الدارس لهذه الفلسفة وتاريخها ورجالاتها يجد أمامه مشقة في الوصول الى مصادرها المخطوطة والمطبوعة ، كما أنه لا يستطيع أن يصل الى حكم قاطع في قضايا كثيرة ، قبل أن تنشر النصوص المخطوطة وقبل الاطلاع على الترجمات العبرية واللاتينية لبعض الكتب التي فقد أصلها العربي .

وأكثر الفلاسفة المغاربة غموضا انما هو ابن باجة (533هـ ــ 1138م) لأنه كان الشخصية اللامعة الأولى في الفلسفة ، وبه افتتح النظر الفلسفي في الأندلس من جهة ، ولأن أسلوبه في رسائله في غاية التعقيد والايجاز من جهة أخرى ، بل أنه يشكو هو نفسه من ضيق الوقت الذى منعه من توضيح الفكرة بعبارات مؤدية الى مقصوده ببيان كاف ، يقول : " أثبت هذا القول في زمان ملغص بالداخل اليّ والخارج عنّي ، فلما قرأته رأيت فيه تقصيرا عن افهام كنت أردت فهامه ، فان المعنى المقصود برهان ليس يعطيه هذا القول اعطاءا بيّنا الا بعد عسر واستكراه شديد . . . . .

وكذلك وجدت ترتيب العبارة في مواضع على غير الطريق الأكمل ولم يتسع الوقت لتبديلها (1) " .

وقد أشار ابن طفيل (581 هـ ــ 1185 م) في قصته الفلسفية الى هذا المعنى (2) .
وبالرغم من ذلك فاني أقدمت على دراسة هذا الفيلسوف المغربي ، وعاشرته من خلال

---

(1) ابن باجة ، رسالة الاتصال ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، تحقيق الأهواني ، القاهرة 1950 ، ص 117 .

(2) حي ابن يقظان ، تحقيق جوتيه ، بيروت 1936 ، ص 13

.../...

رسائله المخطوطه التي لا تقرأ الا بصعوبة علّى أصل فهم بعض جوانبه الفلسفية .

يبدو أن ابن باجة يتنازعه تياران في الفلسفة التيارالافلاطوني كما يظهر ذلك في " تدبير المتوحّد وفي رسائل صغيرة في مجموعة اكسفورد ، والتيار الأرسطي كما تجد ذلك في أغلب كتبه وفي شروحه لمؤلفات أرسطو ، وفي نقده للغزالي حينا وفي الرضا عنه ، وقبول منهجه حينا آخر .

ويمكن تفسير هذا اما بالقول بأنه تطور في فكرة الفلسفي فكان ذا نزعة عقلية واقعية واتجاه أرسطي في أول حياته الفكرية ، ثم اتجه في آخر حياته الى لون من الافلاطونية أو الافلاطونية المحدثة والى نزعة تميل الى شيء من التصوف .

كما يمكن القول بأن بعض الرسائل الصغيرة التي ألحقت برسائله المخطوطه لم تكن من تأليفه ، وانما نسبت اليه ، ويمكن أن فهم هذا المعنى من العبارة العامة التي ذكرها الناسخ يقول : " وحيث انتهيت الى مثل هذا الموضع من الأصل وجدت مامثا له " قابلت بجميع مافي هذا الجزء جميع الأصل المنقول عنه وهو بخط الشيخ العالم الورع .... أبي الحسن عبد العزيز بن الامام السرقسطي ... بقراءة على المصنف باشبيلية ... وكان فراغ الوزير من قراءة هذا الجزء عليه من تاريخ آخره اليوم الخامس عشر من شهر رمضان سنة ثلاثين وخمسمائة (1) . "

ثم يقول الناسخ " ووقع اليّ مجموعة تتضمن ماهذا مثاله من كلام الشيخ الكبير الوزير أبي بكر رضي الله عنه فأثبتها كما ترى (2) " . ومعنى هذا ان المجموعة الأخيرة أضافها الناسخ الأخير ، ولم تكن من المجموع الذى كان بخط ابن الامام تلميذ ابن باجة ، ولم تكن أيضا بخط الناسخ لهذا المجموع وهو الحسن بن محمد بن النضر وانماأضافها الناسخ الأخير الذى لم يذكر لنا اسمه .

ويدل على ان هذه الرسائل لم تصل عن طريق رواية ابن الامام ماجاء في مقدمة الرسائل وهو : " الواصل على يد الوزير الكبير أبي الحسن على بن عبد العزيز بن الامام من كتب

---

(1) ــ ابن باجة ، رسائل اكسفورد ، ورقة 120 .

(2) ــ ابن باجة ، رسائل اكسفورد ، ورقة 120 .

.../...

أبي بكر مانذكره ... " وأثر بقائمة محروقة ، ثم كتب على هامش هذا ما يأتي : "وقد تضمنت هذه المجموعة جميع ذلك وزيادة : كلامه في الغاية الانسانية ، وكلامه في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال ، وجمل من كلامه لا تتميز في العرض وغير ذلك من كل فن " .

وهذا العنوان هو الذى يمثل النصوص المدرجة خاصة وهو الذى يمثل النزعة الأفلاطونية المحدثة ويجعلنا هذا كله نشك في نسبة هذه النصوص الى ابن باجة ، أو على الأقل نحتاج فيها الى مزيد من الحذر .

ومن جهة أخرى فاننا نجد في هذه الرسائل تفكيرا لا يتسق مع الاتجاه العقلي العام لابن باجة ، بالرغم من وجود بعض العبارات التي تشبه أسلوبه وعباراته الخاصة به أحيانا قليلة ، لكن النزعة الصوفية الأفلاطونية واضحة أشد الوضوح في هذه الرسائل ، ويمكن القول من جهة أخرى أن هذه الرسائل توجد في مخطوط اكسفورد دون مخطوط برلين (1) اذا صح الفهرست الذى وصلنا عنه ، ولم يعط فيه بعض العناوين الصغيرة كما فعل من فهرس مخطوط اكسفورد من الباحثين المعاصرين .

ومن أمثلة هذه الرسائل الرسالة التي يبدؤها بقوله : " انظر ببصيرة نفسك في نفسك (2) .

وكذلك الرسالة التي بدأها بقوله : " والله عزوجل يفيض من علمه على موجوداته ومخلوقاته العلم والعمل ونجد هذه النصوص ذات النزعة الصوفية الواضحة في هذا السياق الى ورقة 137 (ب) من هذا المخطوط (3) " .

ان الذى عقد المشكلة أكثر هو أن هذه النصوص لم يوردها الناسخ في آخر المخطوط اذ لم يلبث ان انتقل الى رسائل أخرى ونصوص ثبت يقينا أنها لابن باجة ، كرسالة النفس (137 ب 153 أ) وتدبير المتوحد (163 أ ـ 132 أ) الى آخر المخطوط .

ان أول الباحثين الذين بدأوا نشر أعمال ابن باجة هو المستشرق المأسوف عليه آسين بلاثيوس ASIN PALACIOS ، الذى كتب أول مقال عنه سنة 1901 (4) .

---

(1) ـ

(2) ـ رسائل اكسفورد ، ورقة 120 .

(3) ـ ماعدا : الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال ورقة 127 ـ 128 والبحث عن النفس النزوعية 126 ـ 133 .

(4) ـ

.../...

وبدأ نشر مؤلفات ابن باجة سنة 1940 ، وآخر مانشر كتاب تدبير المتوحد سنة 1946 ، (1)
وقد سبقه Dunlop D.M. دنلوب الى نشر موجز " تدبير المتوحد" في الجمعية الملكية الآسيوية سنة 1945 (2) وكذلك نشر استاذنا أحمد فؤاد الأهواني رسالة الاتصال سنة 1950 . ونشر عمر فروخ قطعة من رسالة ، الغاية الانسانية " اعتمادا على مخطوط برلين سنة 1938 .

وحقق محمد معصومي كتاب النفس وترجمة الى اللغة الانجليزية ونشر النص العربي في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، ثم نشره في كتاب مستقل سنة 1960 ، ويعتبر من أحسن النشرات ، ثم ماجد فخرى الذى أعاد نشر مانشره أسين بلاثيوس ، وبعض رسائل لم تنشر من قبل سنة 1967 (3) ، ونشر أيضا " شرح السماع الطبيعي " سنة 1968 (4) ، وأعاد نشره مع زيادة 1973 (5) كما أعاد نشر " تدبير المتوحّد سنة 1973 أيضا .

ونشر عبد الرحمن بدوى رسائل أربعة في مجلة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية (5) ، ثم أعاد نشرها في كتاب رسائل فلسفية للكندى والفارابي ، وابن عدى وابن باجة " سنة 1973، اعتمادا على مخطوط طشقند ، وظن أن هذه الرسائل لا توجد في مخطوط اكسفورد ، وهي بجملتها موجودة فيه في واقع الأمر .

وذلك أن الرسالة التي عنوانها : " رسالة في المتحرك " في مخطوط طشقند وردت بنصها في مخطوط اكسفورد وعنوانها " ومن قوله رضي الله عنه في الحرى " ورقة (184 ب ــ 185 ب) ، وأما رسالة " الوحدة والواحد " فهي أيضا موجودة في مخطوط اكسفورد بعنوان " ومن قوله فيه أيضا " ورقة (135 ب ــ 137 أ) .

---

(1) ــ انظر فقرة مؤلفاته من هذا البحث .

(2) ــ

(3) ــ رسائل ابن باجة الالهية ، دار النهار ، بيروت 1968 .

(4) ــ دار النهار ، بيروت 1968 .

(5) ــ دار الفكر ، دار الكندى ، بيروت 1973 .

(6) ــ مدريد مجلد 15 ، 1970 ص 7 ــ 54 .

(7) ــ بنغازى ، 1973 وأعيد طبعها بدار الأندلس بيروت 1980 .

.../...

والرسالة التي عنوانها " في الفحص من القوة النزوعية " توجد في مخطوطة اكسفورد بعنوان " ومن كلامه في البحث عن النفس النزوعية " ورقة (123 ب ـ 132 أ) وأما الرسالة الأخيرة وهي " رسالة في القوة النزوعية فتوجد في مخطوط اكسفورد بعنوان : " ومن كلامه فيما يتعلق بالنزوعية ورقة (132 أ ـ 133 ب) .

ولما اختلفت العناوين والنص واحد خيّل الى عبد الرحمن بدوي أنها نصوص جديدة تفرّد باكتشافها ، وأسرع الى الاعلان عن ذلك دون أن يتأكد بالبحث ، والعودة الى نصوص ابن باجة المعروفة .

كما أن مانشره ماجد فخري لا يخلو من أخطاء فادحة أحيانا حين يفسد النص ويجعل ما هو صوابا خطأ والعكس . (1)

والواقع أن تحقيق النصوص الفلسفية بالاعتماد على نسخة وحيدة ذات خط صعب غير منقوط في أغلبه ، مع وجود رطوبة وطمس ، ليس أمرا سهلا بل يحتاج الى صبر وتأمل طويلين واجتهاد قد يخطئ طريقة الى الصواب .

وتبدو أهمية دراسة فلسفة ابن باجة في أنه كان أول فيلسوف بدأ مرحلة التفكير الفلسفي بالمعنى الحقيقي في الأندلس ، وهو الذى بنى قاعدة لاتجاه الفلسفة المغربية ذات الطابع العقلي في عمومها ، وهو الذى مهد هذا السبيل الفلسفي لأكبر فلاسفة المغرب على الاطلاق الا وهو ابن رشد (ت 595 هـ ـ 1198 م) سواء في شروحه لكتب أرسطو شروحا خالية من الأفلاطونية المحدثة خلافا لنزعة ابن سينا ، أو في اعطاء الأولوية للعقل في الوصول الى الحقيقة والى السعادة .

وبالرغم من أن ابن رشد ينقد ابن باجة أحيانا كما نقد ابن سينا والفارابي الا أنه صرّح ـ كما فعل في كتابه " تلخيص كتاب النفس " ـ أن ماذهب اليه في مشكلة " العقل " انما هو قد تابع فيه ابن باجة (2) .

وبعد درسنا لما وصلنا من أعمال ابن باجة يمكن الوصول الى نتيجة يمكن اعتبارها

---

(1) ـ فقد حرّف جزءا من آية قرآنية هو في المخطوط صحيح فجعله خطأ " وحسن أولئك رفيقا " وكتب " حسب " عوضا عن " حسن " وجعل " حسن " في الهامش " على أنها خطأ ، انظر رسائل ابن باجة الالهية ، ص 162 .

(2) ـ ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، تحقيق أحمد الأهواني ، القاهرة ، 1950 ص 90 .

.../...

وبعد درسنا لما وصلنا من أعما ل ابن باجة يمكن الوصول الى نتيجة يمكن اعتبارها خاتمة الى أن يأتي مايعرضها وهي أن فلسفة ابن باجة ذات اتجاه عقلي واضح متأثرة بفلسفة الفارابي في مشكلة العقل والاتصال ، الا أن معالجته لفكرة الاتصال ظلت في أغلبها مرتبطة بفكرة العقل الفعال في مفهومه الارسطي ، ولم تكن ذات طابع أفلاطوني محدث في مسألة الفيض ، وقد بين لنا ابن طفيل في مقدمة قصته اتجاه ابن باجة العقلي الذى يختلف عن الفلسفة المشرقية السينوية ذات الصلة بالتقاليد الحرانية والافلاطونية المحدثة ؛ تلك الفلسفة التي يبدو أن قصة حي ابن يقظان تريد أن تشرح أسرارها ، وان انتهت الى أن الدين والفلسفة منفصلان في المنبع ، وأن كانا متحدين في الغايات والنتائج .

ولكنّ هذه النزعة العقلية لابن باجة لا ينبغي المغالاة فيها وقطع الصلة بينها وبين مدرسة الفارابي ذات النزعة الافلاطونية المحدثة . وذلك أن باجة يعتبر النفس الناطقة موهبة الهية ، وأن الاتصال بالعقل الفعال أيضا موهبة الهية (لا فكرة الا بتلك الموهبة وتلك الموهبة هي اتصاله بالعقل الفعال (1) " .

واذا كان ابن باجة ابن حضارة اسلامية فانه لابد أن يكون له رأى في النبوة والوحي وأن تكون له فلسفة ذات طابع خاص لا هي أفلاطونية محدثة خالصة ولا هي أرسطية محض ، فهو ليس عقلانيا خالصا بالمعنى الغربي لفكرة العقلانية ولكنه عقلاني لدرجة معينة اذ أنه يعترف بالوحي أن الامور الغيبية تأتي الشريعة لترشدنا اليها كما انتهى الى ذلك ابن رشد أيضا ، ولذلك نجد آسين بلاسيوس يا محنا بأن لا نبالغ في عقلانية ابن باجة (2) حتى اذا افترضنا أن تلك القطع الصغيرة التي تبدو عليها مسحة أفلاطونية محدثة خالصة ، ونزعة صوفية واضحة ليست له قطعا فاننا نجد في رسائله الاخرى التي ثبت يقينا أنها له عناصر صوفية ، وعناصر اسلامية واضحة ، كما في رسالة الاتصال ، وفي رسالة الوداع .

---

(1) ـ مخطوطة اكسفورد ، ورقة 136 ب .

(2) ـ

.../...

وبالرغم من نقده للصوفية وعلى رأسهم الغزالي فانه يعترف بأن طريقهم يوصل الى الحقيقة ، ولكن الذى يؤاخذهم عليه هو هذه النزعة القائمة عندهم على الوجدان وعلى اللذة الروحية التي يهتمون بها اهتماما خاصا أما ابن باجة فيرى أن هذه اللذة الروحية تابعة لوصول العقل الى الحقيقة بالضرورة ، وليست هي المقصودة في ذاتها ، وهذه وجهة فلسفية أرسطية كما لا يخفى .

وخلاصة القول أن الفيلسوف ابن باجة مؤسس لمدرسة مغربية ذات ملامح خاصة ، وذات اتجاه عقلي غالب وهذا لا ينفي أنها تأخذ أيضا بالوحي فيما لا يصل اليه العقل وحده من مجال عالم الغيب ، كما لا ينفي صلتها بالفلسفة المشرقية وعلى رأسها الفارابي ، وقد زعم بعض الدارسين أن المدرسة المغربية في الفلسفة ليست لها صلة بالفلسفة المشرقية وأنها بدعة فلسفية مخالفة تماما ، وهو أمر مبالغ فيه في نظرى ويحتاج الى تفكير أدق ودراسة أشمل .

اذ يرى صاحب هذه الفكرة أن نزعة المدرسة المشرقية الفارابيا) السينوية نزعة عقلية صوفية متناقضة مع النزعة المغربية العقلية الواقعية ومتمايزة عنها تماما (1) ، نعم اذا نظرنا الى قمة هذا الاتجاه التي تتمثل في ابن رشد وفي نقده لابن سيناوالفارابي والغزالي ، وعدم أخذه بالفيض ، وفي أخذه بالنزعة العقلية الأرسطية ، يبدو لنا هذا ، ولكن لا ننس أن ابن رشد شرح الجمهورية لأفلاطون وتأثر بها في مجال الفكر السياسي ، كما تأثر بها ابن باجة في كتابه " تدبير المتوحد " ، وذهب ابن رشد الى أن الشريعة أو الوحي لا يتناقض مع العقل وأنهما متفقان اذ لا يضاد الحق الحق ولا يناقضه ، وأن مايقف عنده العقل تأتي به الشريعة ، كما ذهب الى ذلك ابن طفيل في قصته الفلسفية ، التي شرح فيها أسرار الفلسفة المشرقية متأثرا بابن سينا .

---

(1) ـ محمد عابد الجابرى "، المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد "ضمن أعمال ندوة ابن رشد ، جامعة محمد الخامس ، الدار البيضاء ص 124 .

.../...

ولكن بالرغم من هذا كله فان الظروف التاريخية والاجتماعية في المغرب الاسلامي ، وخاصة الثورة الاجتماعية السياسية التي قام بها ابن تومرت (ت 524 هـ) جعلت المدرسة الفلسفية المغربية ذات نزعة عقلية لم تغلب عليها النزعة الصوفية ، على نحو مانجدها عند ابن سينا الذى هو قمة الفلسفة المشرقية على الاطلاق ، وان لم تتح له الفرصة ليشرح لنا فلسفته المشرقية التي تقطع كل صلة بالفلسفة اليونانية ومنهجها الذى يمثله المنطق الصورى .

أما موقف ابن باجة من اخوان الصفاء فيبدو أنه موقف معارض أشد المعارضة اذا صحت الرسالة (1) التي وضح فيها موقفه منهم ، اذ أنه دافع عن أبي نصر الفارابي ورّد على من ينسب اليه القول بفناء النفس وعدم خلودها ، ومن ثم نفس سعادتها في الآخرة ، وأن ذلك يؤدى الى القول بعدم وجود آخر سوى الوجود المحسوس ، ونسب هذا القول الى الفارابي في شرحه لكتاب الأخلاق لأرسطو ، وأشار اليه ابن طفيل في قصة حي ابن يقظان حينما نسب اليه أنه قال : " ثم وصف (ابونصر) في شرح كتاب الأخلاق شيئا من أمر السعادة الانسانية وأنها انما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاما هذا معناه : وكل مايذكر خلاف هذا فهو هذيان وخرافات عجائز" وعارض أيضا ابن طفيل هذا الرأى الذى ذهب اليه الفارابي ، واعتبره زلة عظيمة وعثرة كبيرة ، وهو متأكد من نسبة هذا الرأى الى الفارابي وكأنه ينقل من كتابه مباشرة ثم قال : " وهذا قد أيأس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، اذ جعل مصير الكل الى العدم ، وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر (2) .

وأما ابن باجة فينفي نسبة هذا الرأى الى الفارابي ، ويرى أنه رأى اخوان الصفاء الذين يصفهم بالضلال والخطأ فيقول : " وليس هذا قول أحد المتقدمين بل هو قول اخوان الصفا الضالين "(3) وصرح أيضا بأنّ هذا كله باطل ومكذوب فيه على أبى نصر " (4) .

وهذا الدفاع الحار عن الفارابي يبين لنا مدى ارتباط فلسفة ابن باجة بفلسفة الفارابي ومدى تأثره به .

---

(1) ـ مخطوط اكسفورد ، ورقة 126 ب .

(2) ـ ابن طفيل ، حي ابن يقظان ...

(3) ـ مخطوط اكسفورد ، ورقة 126 ب .

(4) ـ المصدر نفسه ، الورقة نفسها .

.../...

أما أثر ابن باجة في الفلسفة الغربية في العصور الوسطى فيستحق دراسة قائمة بذاتها ، وانما يمكن القول بأن بعض مؤلفاته التي ترجمت الى اللغة العبرية تشير الى امكانية هذا التأثير ، ذلك انه قد ترجم جود ابن فيفس " رسالة الوداع " الى اللغة العبرية .

وترجم موسى الدربونى في القرن الرابع عشر الميلادى قطعا من كتاب تدبير المتوحد " الى اللغة العبرية أيضا (1) .

وعرفه اللاتين معرفة يدل عليها تحريف اسمه عندهم حيث أطلقوا عليه AVEMPACE ،

وكان رجال الدين المسيحى في العصور الوسطى يقرأون اللغة العبرية ويدرسونها ، وممن الذين تأثروا به ألبرت الاكبر ALBERT LE GRAND .

ينقسم هذا البحث الى قسمين : يتناول القسم الاول دراسة آثار ابن باجة الفلسفية والعلمية ، وماوصلنا من مؤلفاته ، ومانشر منها ومالم ينشر ، أشرنا فيه الى العناوين الاساسية في مخطوطة اكسفورد والاسكوريال وبرلين وطشقند . وأشرنا الى ضياع مخطوط برلين الذى يعتبر أغنى مخطوط لاشتماله على رسائل طبية وغيرها لا يشتمل عليها مخطوط اكسفورد ومخطوط اسكوريال ، الا أنه يمكن القول بأن بعض القطع في مخطوط اكسفورد يمكن الشك فيها كما بينا ذلك آنفا .

ثم تكلمنا عن الحياة الثقافية في عصر ابن باجة وخاصة الجانب الفلسفي والكلامي والصوفي .
وضم هذا القسم الكلام على نظرية ابن باجة الاخلاقية التي غلبت عليها النزعة الارسطية .
ثم نظرية المعرفة والاتصال وهي النظرية التي شغلت الفارابي وابن باجة وابن رشد .
الذى شرح رسالة ابن باجة في هذا المجال .

وبعد هذا جاء دور المنطق عند ابن باجة فتكلمنا فيه عن مؤلفاته في المنطق وحللنا كتاب العبارة ، وكتاب القياس من كتبه المنطقية .

أما الطبيعيات فقد حللنا شرحه لكتاب الاثار العلوية ، وشرحه لكتاب الكون والفساد .
ويتناول القسم الثاني تحقيق رسائل لابن باجة ، فبدأنا بالرسائل المتعلقة بنظرية

---

(1) ـ أنخل خينثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الاندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، النهضة المصرية ، القاهرة 1955 ، ص 337 .

.../...

المعرفة والنواحي النفسية .

وهـــــي الرسائل التي أضيفت فيما بعد و الى مجموعة اكسفورد في أغلبها ورسالـة النفس النزوعية ثم كتاب العبارة وكتاب القياس ، والآثار العلوية ، والكون والفساد .

منهـــج التحقيـــق :

اعتمد نا على نسخة اكسفورد وهي النسخة الوحيدة التي بقيت لنا ، مع صعوبة خطها ، وهي الموجود ة في مكتبة بود ليانا تحت رقم 206 POCOCK وعنوانها مجموعة من كـــلام الشيخ الامام العالم الكامل الفاضل الوزير أبي بكر محمد بن باجة الأندلسي رضي الله عنـــه وتشتمل على 22 ورقة وحجم كل ورقة $7\frac{1}{2} \times 3\frac{3}{4}$ وعدد الاسطر 27 سطرا في الورقـــة وتشتمل أحيانا على 32 سطرا .

أما الناسخ الأخير فهو مجهول ونقل من خط الحسن بن محمد بن محمد بن محمـد بن النضر الذى نسخها بقوص بمصر العليا في شهر الربيع الآخر سنة 547 هـ (1152 م) وقد قابلها بالنسخة الأصلية التي كتبها ابن الامام تلميذ ابن باجة وقد قرأها على المؤلـف وأتم قراءتها في 15 رمضان سنة 530 هـ (1135 م) قبل وفاة ابن باجة بثلاث سنوات .

وكان الاهتمام متوجها الى تحقيق النص واخراجه واضحا وأقرب مايكون الى النـــص الأصلي بالرغم من قدم النسخة ورداءتها والرطوبة التي أصابت أجزاء كثيرة منها وضياع بعض الحروف وبعض العبارات ولم أوجه اهتمامي الى كثرة التعليقات التي أثقل بها النص دو ن كبير جدوى للمتخصصين في الفلسفة .

أرجو أن أكون قد وفقت لقلة أخطائي في هذا العمل الدقيق الصعب على أمثالـي في بداية الطريق .

والحمـد للـه الموفـــق للصـــواب .

رسائل ابن باجة

رسائل ابن باجة

ترك الفيلسوف الأندلسي أبو بكر محمد بن يحي بن الصائغ[1] المتوفي في ربيع الحمر (533 هـ — 1139 م) مؤلفات عديدة في مواضيع مختلفة في الفلسفة . طبع القليل منها ، وبقيت الرسائل الأخرى في مجموعة من المخطوطات منها :

— مخطوط برلين تحت رقم 5060 في فهرسة ألفرت لمخطوطات برلين العربية (ج 4 ص 396 — 399) .

(1) لا نعرف من تفاصيل حياته إلا القليل ، فقد قضى صباه في مدينة سرقسطة ، وأخذ حظا وافرا من الثقافة ، ولا نعرف عن أساتذته الذين درس عليهم وتأثر بهم ، ولاشك أنه أنهى دراسته في سرقسطة لأنه عندما انتقل الى غرناطة كان أستاذا في العربية والأدب ، وأعلن أنه يعرف اثني عشر علما كما قص علينا ذلك جلال الدين السيوطي في بغية الوعاة .
اتصل به أمير سرقسطة أبو بكر بن ابراهيم بن تيفلويت المرابطي لما اشتهر به من قول الشعر ومعرفة الطب ، وقال ابن باجة شعرا كثيرا يمدح به الأمير أبا بكر مما أدى به الى توليه منصب الوزارة ، ولكن ما لبث ألفونسو الأول أن استولى على مدينة سرقسطة سنة 512 هـ — 1117 م ، فانتقل ابن باجة قبل الاحتلال بقليل متجها الى بلنسية ، ثم الى اشبيلية التي أقام بها وألف فيها عددا من كتب المنطق ، واشتغل بالطب ، وبعد فترة غير محددة سافر الى غرناطة ومر منها الى المغرب .
ويروى ابن الخطيب في الاحاطة نقلا عن الفتح بن خاقان أنه لما قصد المغرب اعتقله ابراهيم بن يوسف بن تاشفين أمير شاطبة قبل وصوله الى المغرب ، وهذه الرواية مشكوك فيها لأنها صادرة عن أحد منافسيه وأعدائه ، وأخيرا استقر به المقام في فاس ، وفي هذه المدينة حظي باحترام المرابطين واجلالهم ، ويقول القفطي في تاريخ الحكماء أن أبا بكر بن يحي بن تاشفين اتخذه وزيرا مدة عشرين سنة ، وهذه الرواية غير صحيحة لأن يحي بن تاشفين وهو ابن أخ علي بن يوسف بن تاشفين قد فر من فاس سنة 501 هـ — 1107 م ، وقد خرج قبل وصول ابن باجة الى فاس ، وسبب فراره هو ثورته التي قام بها بعد وفاة جده علي عمه يوسف بن تاشفين سنة 500 هـ — 1102 م ، وأن ابن باجة لم يعش طويلا ليشهد عشرين سنة في الوزارة .

وقد ضاع هذا المخطوط في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، ويعتبر كاملا لما يشتمل على رسائل في الطب والطبيعيات نجدها ناقصة في المخطوطات الأخرى ، ونظن أن أسين بلاثيوس قد صوّر هذا المخطوط لأنه اعتمد عليه في نشر بعض رسائله ، ولكننا لا نعرف مصير هذا المخطوط بعد وفاته .

ـ مجموعة الأسكوريال برقم 612.

ـ المجموعة المحفوظة في مكتبة بودليانا باكسفورد تحت رقم بوكوك 206 .

ـ وعثر عبد الرحمن بدوي على ثلاث رسائل لابن باجة في مخطوط طشقند رقم 2335 .

وقد اعتنى بعض الباحثين بآثار ابن باجة ونشروا بعض رسائله ، ومن الذين بعثوها الى الوجود هم على التوالي : أسين بلاثيوس ، والدكتور محمد معصوم المعصومي ، الأستاذ بجامعة داكة . باكستان الشرقية ، والمستشرق مستر دنلوب ، والدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، وعمر فروخ ، وعبد الرحمن بدوي ، وماجد فخري .

ومن الرسائل التي نشرت :

(1) رسالة في النبات :

نشرها أسين بلاثيوس في مجلة الأندلس ، المجلد الخامس سنة 1940 :

المقدمة من ص 255 الى ص 265

النص العربي من ص 266 الى ص 273

الترجمة الاسبانية من ص 279 الى ص 299 .

وقد اعتمد المحقق على مخطوط برلين رقم 5060 ومخطوط اكسفورد رقم 206 .

(2) رسالة اتصال العقل بالانسان :

نشرها أسين بلاثيوس في مجلة الأندلس ، المجلد السابع سنة 1942 .

المقدمة من ص 1 الى ص 8

النص العربي من ص 9 الى ص 23

الترجمة الاسبانية من ص 24 الى ص 47 .

وطبعها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ضمن مجموعة عنوانها " تلخيص كتاب النفس لابن رشد " ، القاهرة سنة 1950.

ونشرها ماجد فخري ضمن مجموعة " رسائل ابن باجة الالهية " ، دار النهار للنشر ، بيروت 1963 ، من ص 155 الى ص 173.

(3) رسالة الوداع :

نشرها أسين بلاثيوس في مجلة الأندلس المجلد الثامن سنة 1943:

المقدمة من ص 1 الى ص 14

النص العربي من ص 15 الى ص 40

الترجمة الاسبانية من ص 41 الى ص 37

والنص العربي يوجد كاملا في مخطوط برلين من ورقة 197 الى 209 ب .

أما في مخطوطة اكسفورد فتنقصه الأوراق السبع الأولى من الرسالة ؛ وباقيها يوجد في ورقة 217 أ ـ 222 ب ، ولذا اعتمد أسين بلاثيوس على مخطوط برلين .

ونشرها أيضا ماجد فخري ضمن كتابه " رسائل ابن باجة الالهية " ، دار النهار للنشر ، بيروت 1963 من ص 113 الى ص 152.

(4) تدبير المتوحد :

نشره أسين بلاثيوس ضمن مطبوعات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية لمعهد ميجيل أسين بلاثيوس المشتركة بين مدينة مدريد وغرناطة .

المقدمة من ص 9 الى ص 18

تلخيص الرسالة من ص 19 الى ص 31

الترجمة الاسبانية من ص 33 الى ص 125.

النص العربي بترقيم خاص من ص 3 الى ص 87.

وظهرت هذه الرسالة بعد موت أسين بلاثيوس سنة 1946 ، ونشرها دنلوب سنة 1945 مع ترجمة انجليزية في جريدة " الجمعية الملكية الآسيوية " من ص 61 الى ص 81. in journal of Royal Asiatic Society .

وترجم موسى النربوني قطعا من هذه الرسالة في القرن الرابع عشر الميلادي ، وجعلها في نهاية تعليقه على ابن طفيل .

ونشر الدكتور عمر فروخ المقالة الأولى من تدبير المتوحد معتمدا على الصورة الموجودة في الخزانة التيمورية بدار الكتب بالقاهرة سنة 1945 .

(5) كتاب النفس :

نشره الدكتور محمد معصوم المعصومي ضمن (مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق) سنة 1379 هـ — 1960 م . ونشر النص من ص 19 الى ص 140 وعلّق عليه بتعليقات ، واعتمد في نشرته على مخطوط اكسفورد ، وعنوان هذه المجموعة المخطوطة هو " مجموعة من كلام الشيخ الامام العالم الكامل الفاضل الوزير أبي بكر محمد بن باجة الأندلسي رضي الله عنه". ويقع كتاب النفس في هذه المجموعة في 26 ورقة ، من ورقة 138 ب الى ورقة 165 أ .

(6) في الغاية الانسانية :

نشرها الدكتور ماجد فخري مع مجموعة " رسائل ابن باجة الالهية" ، دار النهار للنشر ، بيروت ، لبنان 1968 من ص 97 الى ص 104.

ونشر لأول مرة عن مخطوط اكسفورد الرسائل التالية :

— قول له يتلو رسالة الوداع ، من ص 145 الى ص 152.

— في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال ، من ص 107 الى ص 109.

(7) شرح السماع الطبيعي لارسطوطاليس :

نشرها ماجد فخري ، دار النهار للنشر ، بيروت 1973.

ونشر عبد الرحمن بدوي ثلاث رسائل معتمدا على مخطوط دلشتتد :

— في المتحرك ، من ص 315 ب الى ص 316 أ .

— في الوحدة والواحد ، من ص 316 أ الى ص 317 أ .

— في القوة النزوعية ، من ص 343 ب الى ص 347 أ .

في مجلة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد 1970، المجلد 15 من ص 7 الى 54 .

مخطوطة اكسفورد :

جمع هذه المجموعة تلميذ ابن باجة ، وهو الوزير أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام الذى قال عنه ابن أبي أصيبعة " عيون الأنباء في طبقات الأطباء " ج 2 ص 63 ، (كان هذا أبو الحسن علي بن الامام من غرناطة ، وكان كاتبا فاضلا متميزا في العلوم ، وصحب أبا بكر بن باجة مدة ، واشتغل عليه ، وسافر أبو الحسن علي بن الامام من المغرب ، وتوفي بقوص " وذلك بعد سنة 547 هـ .

وبقي من الرسائل التي لم تنشر من هذا المخطوط :

1 ــ قوله في شرح " الآثار العلوية " .

2 ــ من قوله في " الكون والفساد " .

3 ــ من قوله على بعض مقالات كتاب " الحيوان " .

4 ــ من كلامه في ماهية الشوق الطبيعي .

5 ــ كلامه ، بحث به لأبي جعفر يوسف بن حسداى .

6 ــ ومن كلامه في ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس .

7 ــ من كلامه في نظر آخر .

8 ــ القول في الصور الروحانية .

9 ــ من قوله في الغرض . (1)

10 ــ من الأقاويل المنسوبة اليه .

11 ــ من قوله في صدر ايساغوجي .

12 ــ من كلامه في لواحق المقولات .

13 ــ من قوله على كتاب العبارة .

14 ــ كلامه في القياس .

15 ــ كلامه في البرهان .

16 ــ وكتب الى أبي الحسن بن الامام .

17 ــ كلامه في الألحان .

(1) كذا ويمكن أن تقرأ " العرض " .

18 ـ كلامه في

19 ـ قسم من رسالة الوداع .

مخطوط برلين : رقم 5060 ، فهرسة ألفرت ج 4 ص 396 ـ 399 ، ويحتوى على الرسائل التالية :

1 ـ شرح كتاب السماع الطبيعي .

2 ـ قوله في الاسطقسات .

3 ـ في المزاج .

4 ـ في الفصول .

5 ـ في الأدوية المفردة .

6 ـ المقالة في الحميا .

7 ـ الكون والفساد .

8 ـ الآثار العلوية .

9 ـ في المنبهات .

10 ـ كتاب الحيوان .

11 ـ من معاني كتاب الحيوان .

12 ـ في النفس .

13 ـ رسالة اتصال العقل بالانسان .

14 ـ في الدوام فهو ما يتعلق بالكلام في العقل .

15 ـ في الغرض .

16 ـ في الوحدة والواحد .

17 ـ في الفحص عن القوة النزوعية .

13 ـ رسالة الوداع .

19 ـ قول يتلو رسالة الوداع .

20 ـ في الهيئة .

21 ـ . في ألوان شتى .

22 ـ مقالة الاسكندر في الرد على من يقول ان الابصار يكون بالشعاعات .

23 ـ . مقالة الاسكندر في اللون وأي شيء هو على رأي أرسطو .

مخطوط الاسكوريال : رقم 612 .

1 ـ تعاليق على كتاب أبي نصر الفارابي في المدخل والفصول في ايساغوجي .

2 ـ تعاليق على كتاب باري ارمنياس للفارابي .

3 ـ كلام على أول البرهان .

4 ـ كتاب البرهان .

5 ـ تعاليق على كتاب المقولات لأبي نصر .

أصناف رسائل ابن باجة :

يمكن أن نصنف دراسات ابن باجة اعتمادا على المخطوطات التي تتضمن رسائله الى قسمين : دراسات فلسفية وأخرى علمية .

أولا ـ تتناول الدراسات الفلسفية :

أ ـ شروح لبعض رسائل أرسطو : فقد اهتم فيلسوفنا بدراسات أرسطو العلمية والفلسفية وانكب على تحليلها وشرح بعضها ، منها شرحه لكتاب السماع الطبيعي ، الآثار العلوية ، كتاب الكون والفساد ، كتاب العبارة ، وقوله على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان وكتاب النبات لأرسطو .

وعرض آراء بعض الشراح اليونانيين ، منهم الاسكندر الافروديسي في الرد على من يقول ان الابصار يكون بالشعاعات ، وفي اللون وأي شيء هو على رأي أرسطو .

ب ـ بحوث ودراسات خاصة بابن باجة ، يعرض فيها أفكاره ونظرياته أمام المفاهيم الفلسفية المختلفة ، منها كلامه في النفس ، وكلامه في تدبير المتوحد ، وقوله في الصور الروحانية ، وفي الغاية الانسانية ، واتصال العقل بالانسان ، والأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال .

جـ ـ تعاليق على كتاب أبي نصر الفارابي في المدخل والفصول من ايساغوجي ويعتبر المعلم الثاني أحد الفلاسفة الذين تأثر بهم ابن باجة خاصة في الدراسات المنطقية .

د ـ رسائل بعثها الى بعض أصدقائه المعاصرين له يبين فيها رأيه في بعض المجالات الفلسفية ، ومنها رسالة الوداع التي بعثها الى الوزير الامام علي بن عبد العزيز[1] ، أحد المقربين اليه وأحد تلامذته ، ومن كلامه بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداى[2] ، ومن كلامه في ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس[3] .

ثانيا ـ الدراسات العلمية :

أ ـ اشتغل ابن باجة بالطب ، وعاصر عائلة بني زهر التي تعتبر أكبر أسرة طبية في الأندلس ، وتقدم في هذا الميدان حتى حسده الأطباء على ذلك . وتذكر بعض المصادر أن حياة ابن باجة انتهت على يد أحد منافسيه من الأطباء ، وهو أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر ، ت 557 هـ .

وترك ابن باجة مؤلفات طبية منها :

ـ في الأدوية المفردة ، وتعتبر هذه الرسالة اجابة لما سئل عنه " ما غرض الصناعة الناظرة في الأدوية المفردة ؟ وهل الذى أدرك جاليونس منها هو الغاية بالاضافة الى الصناعة ، أم هو غاية بالاضافة اليه ؟ " .

ـ المقالة في الحميا وأنواعها .

ـ كلامه في المزاج وأصنافه .

ـ في الفصول ، ويقصد في هذا القول شرح ما أثبته بقراط الطبيب في كتابه المسمى بالفصول .

---

(1) توفي بقوص بمصر بعد سنة 547 هـ .
(2) يوسف بن أحمد بن حسداى طبيب أندلسي يهودى وانتقل من الأندلس الى مصر وله عدة كتب في الطب والمنطق أغلبها شروح على بقراط وجاليدس ، ولا يعرف تاريخ وفاته .
(3) لا نعرف عن حياته شيئا فيما اطلعت عليه من المصادر .

ب ـ بحوث في الهندسة والفلك ، حيث وضع كتابه " في الهيئة " .

جـ ـ دراسات في الطبيعة ، ووضع رسالة في الحرض ، وقوله في الاسطقسات .

* * *

تصنيف العلوم الفلسفية عند ابن باجة

يعرّف ابن باجة الفلسفة بأنها " الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث تعلم يقينيا " (1) .

واعتبرها من الصنائع القياسية التي تستعمل القياس في البحث ، وتنقسم الفلسفة في نظره بحسب أقسام الموجودات أو الموضوعات التي تعالجها " فمنها العلم الالهي ومنها العلم الطبيعي وعرّف العلم الطبيعي بأنه " صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقين في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض الذاتية "(2) .

ومن أقسام الفلسفة ، العلم الارادى أو العلم المدني " وهو يشتمل على الموجودات الكائنة بارادة الانسان واختياره وهي الفضائل والرذائل "(3) .

ومن أقسام الفلسفة " التعاليم " وتشتمل على الموجودات المنتزعة من المواد .

1 ـ علم العدد ، وموضوعه النظر في خواص الأعداد ولواحقها .

2 ـ علم الهندسة ، وموضوعه الخط والسطح والجسم المطلق .

3 ـ علم المناظر ، وموضوعه الخط والسطح والجسم باعتبار ا منظورة .

4 ـ علم النجوم ، وموضوعه كمية حركات الأجسام السماوية وهيئاتها وأبعادها .

5 ـ علم الموسيقى ، وموضوعه الألحان ونسبها الرياضية وانسجامها وتنافرها وما يلحقها .

6 ـ علم الأثقال ، ويبحث في الأجسام ونقلها من مكان الى مكان وتقديرها والتقدير بها .

7 ـ علم الحيل ، ويقصد منه وضع حيل عددية كالجبر والمقابلة ، وحيل هندسية لاقامة براهين رياضية .

---

(1) تعاليق على كتاب أبي نصر الفارابي ، المسمى بايساغوجي ، مخطوط الاسكوريال ، ورقة 6 ب .
(2) نفس المرجع ، ورقة 6 ب .
(3) نفس المرجع ، ورقة 6 ب .

ويرى أن المنطق قسم من أقسام الفلسفة وليس مجرد مدخل لها ، كما أنه اعتبرها آلة في ادراك الصواب والحق في الموجودات عند النظر فيها ، قال : " فلما كانت كذلك جعلها قوم آلة للفلسفة لا جزءا لها ، ومن حيث تلك اللواحق موجودات وعلمها علم نوع من الموجودات جعلها قوم جزءا من الفلسفة ، والأمر أن الموجودات فيها ، ولذلك صارت الفلسفة اسما يشتمل على العلم الالهي والطبيعي والارادى والتعاليم "(1) .

وقسّم المنطق كما فعل الفارابي الى :

1 ــ برهان ، وهو القوانين التي يتوصل بها الى ادراك العلم اليقيني .

2 ــ جدل ، صناعة يستعمل فيها الاثبات والابطال بالطرق المشهورة .

وغاية ما تصل اليه هذه الصناعة أنها تعطي مجرد الظن القوى وهي طريقة يرتاض بها صاحبها في ابطال قضايا واثباتها ، وكل القوانين التي تؤدى الى هذا تسمى صناعة الجدل .

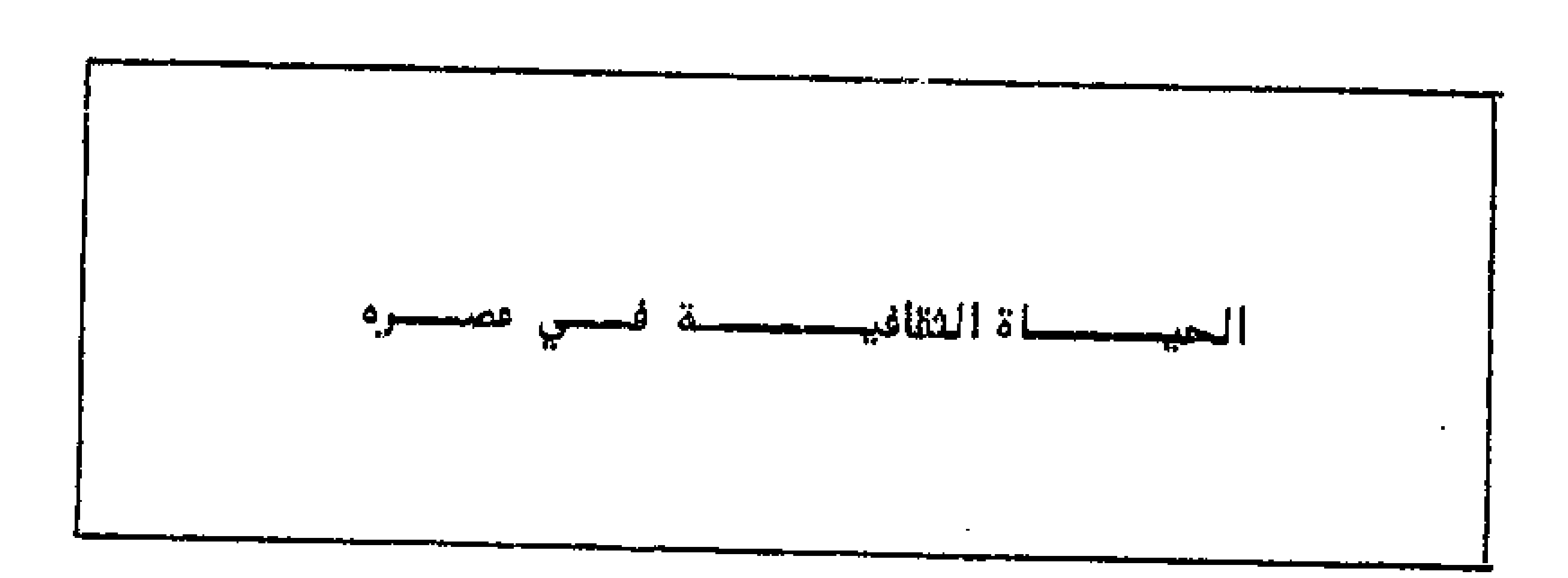
3 ــ السوفسطائية ، وهي صناعة يموّه ويغالط بها ويصوّر الحق منها بصورة الباطل ، والباطل بصورة الحق ، وغايتها المغالطة في الحقائق ، وتهريب الناس عنها .

4 ــ الخطابة ، صناعة تستعمل في البحث من الطرق المقبولة في بادىء الرأى وغاية ما تصل اليه هذه الصناعة احداث السكون في النفس واقناعها بشيء ، ويرى أنها مهنة تستعمل لمخاطبة الجمهور وتعليمه ، والتأثير فيه يجعله يصدق بالأشياء التي لا يستطيع على أن يصدق بها عن طريق البراهين العلمية .

5 ــ الشعر ، صناعة تستعمل الخيال والمحاكاة للأشياء بأمثلة وصور لها ، وتعتمد على تشبيه الشيء بمثاله وتستعمل في تعليم عامة الناس .

وسمّى ابن باجة هذه الصنائع كلها بالصنائع القياسية ، والفلسفة تستعمل هذه الصناعة للاستنباط والاستدلال والغاية من هذه الصنائع القياسية ليست هي العمل . وأما الصنائع العملية فالغاية منها عمل من الأعمال وذلك كالطب والفلاحة ، وهو يشبه في هذه التقسيمات للفلسفة والمنطق تقسيم الفارابي في كتبه المنطقية .

(1) تعاليق على كتاب أبي نصر الفارابي المسمّى بايساغوجي ، مخطوط الاسكوريال ، ورقة 7 أ .



الحياة الثقافية في عصره

الحياة الثقافية في عصر ابن باجة

- عاصر ابن باجة دولة المرابطين عندما استولت على الأندلس ، ويعرف هؤلاء بأنهم جماعة سلفية على مذهب أهل السنة والجماعة ، يتمسكون بمذهب مالك بن أنس ، ويرفضون المتكلمين وعلم الكلام ، وينفرون من الرأى والتأويل والخوض في مسائل التوحيد ، ويرون الاقتداء بالسلف في قبول النصوص على علاتها ، واقرار المتشابهات كما جاءت والايمان بها كما هي .

- وفي هذه الفترة التاريخية تبنى المغرب الاسلامي المذهب المالكي كمذهب رسمي في الفقه .

يقول المقدسي : " أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع ، ويقولون لا نعرف الا كتاب الله وموطأ مالك فان ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه ، وان عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوهما ربما قتلوه "(1) .

وكان السبب في غلق باب الاجتهاد أن مجموعة من الفقهاء كانوا يتبوؤن مناصب وزارية هامة ، فكانت الحياة الاجتماعية تخضع لمراقبتهم وأحكامهم ، فحاولوا أن يحافظوا بهذا على مراكزهم ، ووقفوا ضد ظهور أفكار متعارضة وتيارات متناقضة ، وبهذا كانت مشكلة حرية الرأى مطروحة في المجتمع الأندلسي ، وكان اتجاه المفكرين يسير حذو الاتجاه السياسي .

- وكان العامل الثاني الذى لم يساعد على ازدهار الفلسفة في الأندلس هو أن المرابطين كان همهم الفتح والحرب والتحمس لعقيدتهم ، فلم يفكروا في هذه الفترة أنهم في حاجة الى نوع من البحث الفلسفي ، وبعد أن تمّ استيلاؤهم على الأندلس وانتشار الدولة المرابطية لم يكن الاستقرار سهلا بعد الصراع الذى عاشه ملوك الطوائف ، فكان لا بد من فترة طويلة لاسترجاع الطمأنينة الى النفوس بعد الذعر ، والقوة الى القلوب بعد الانهاك الشديد .

---

(1) المقدسي ، أحسن التقاسيم ، ص 236 .

فكان فقهاء المالكية يتهمون بالالحاد كل من يشتغل بعلوم الأوائل ، ويحرضون الناس على تجنب هؤلاء ، وقد اتهموا فلاسفة كثيرين بالالحاد ، ولانتشار هذه الظاهرة يمكن أن نفهم بسهولة كيف كان المشتغلون بهذه الصناعة يسدلون ستارا على علومهم الفلسفية بعلم من العلوم الأخرى التي تنال حظا في العصر الذي يعيشون فيه لكي يحافظوا على سمعتهم واستقرارهم .

وهكذا تسربت الفلسفة الى الأندلس تحت ستار علوم مختلفة رغم التشددات الموضوعة ومحاولة محاربة هذا العلم بأسلحة شتى وعنيفة ، وخاصة العلم التطبيقي كالطب والفلك ، وتحت ستار الزهد والتصوف ، وباسم الاعتزال ، لأن المجتمع الاسلامي في عهد المرابطين كان يحتاج الى العلوم العملية كالفقه الذي لا غنى عنه في علاقات الناس ومعاملاتهم اليومية ، وكالطب لمداواة أمراضهم ، والفلك لمعرفة القبلة وأوقات الصلاة ، والحساب لمعرفة الحقوق الشرعية في المواريث .

ثم جاءت مرحلة النظر في العقائد وهي الفترة التي ظهر فيها الصراع الذي عاشه أغلب الفلاسفة المسلمين حين حاولوا النظر في هذا العلم .

وأمام هذه المواجهة العنيفة لهذا الميدان من المعرفة لم يكتب للفلسفة أن تنتشر انتشارا كبيرا ، فكان الذين تأثروا بنظرياتها فئة قليلة في كل أنحاء الأندلس ، وكان خصومهم الفقهاء كثرة في كل طرف من أطراف البلاد يحملون الحكام على محاربة هؤلاء المفكرين المتحررين ، والجمهور يضيق بأي تجديد في الفكر ، ومخالفة في العقيدة ، ومواجهة كل المعتقدات والآراء التي تنسب الى مذهب خاص لا سيما الفلسفة التي تعتبر دخيلة على الفكر الاسلامي .

ولهذا لم يشتغل بالفلسفة الا أفراد قليلون أعجبوا بهذا اللون من المعرفة فدرسوها ، وكانت بحوثهم ودراساتهم ومصنفاتهم يحيطها الكتمان خوفا على حياتهم من اضطهاد الأمراء والفقهاء وشناعات الجمهور ، فالذي يجهر بفكرة تنسب الى الفلسفة أو يدعو اليها يخرج عن عرف الجمهور ويصبح في بلاء عظيم ،

وينسبونه الى الزندقة بسبب اعتنائه على هذا العلم ، فكان لا يظهر شيئا مما يصنف الا بحذر شديد " وهو علم ممقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه اظهاره فلذلك تخفى تصانيفه "(1) .

وهكذا قامت الدولة المرابطية على العقيدة السلفية ، واحتفظت على هذا الطابع الديني معظم وجودها ، وخاصة في عهد يوسف بن تاشفين (ت 500 هـ — 1106م) الذي لم يطمئن على تصرفاته الا باستفتاء الفقهاء في ذلك ، وتذكر معظم الروايات تعظيم يوسف بن تاشفين للعلماء والفقهاء ، والرجوع اليهم والأخذ بآرائهم وفتاويهم(2) ، واللجوء اليهم في أخطر الأمور واستشارته اياهم في جميع المسائل السياسية والدينية ، ولم يكتف بفتاوى فقهاء المغرب والأندلس ، بل لجأ الى فقهاء المشرق ، وحصل على آراء أعلام مثل أبي حامد الغزالي الفيلسوف وأبي بكر الطرطوشي .(3)

وفي بداية سنة 503 هـ — 1109 م وقع في قرطبة حادث كبير وهو احراق كتاب " احياء علوم الدين " للامام أبي حامد الغزالي حيث اشتد نفوذ الفقهاء ، وسيطروا على الدولة ، وكان الفقهاء عندئذ يؤثرون علم الفروع وعلم العبادات والمعاملات ، ويهملون علم الأصول " أو أصول الدين ، وكان لا يحظى لدى أمير المسلمين الا من برع في علم الفروع .(4)

وفي عهد علي بن يوسف بن تاشفين (ت 543 هـ) لم يتغير هذا الاتجاه ، فاستمر عليه ، ويحدثنا في ذلك المراكشي عبد الواحد : " كان علي بن يوسف حسن السيرة ، اشتد ايثاره لأهل الفقه والدين ، ولا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء ، فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغا عظيما ، لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس ، ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة اليهم ، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم ، طول مدة خلافته "(5) .

---

(1) تذييل ابن سعيد على جواب ابن حزم ، فضائل الأندلس وأهلها ، ص 27 .
(2) ابن عذارى ، الحلل الموشية ، ص 53 .
(3) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج 2 ص 433 .
(4) المراكشي ، المعجب ، ص 95 ، 96 .
(5) المرجع نفسه ، ص 96 .

هذا حال خلفاء الدولة المرابطية ، أما بالنسبة للجمهور فقد اعتقـــوا الحقيقة الاسلامية وتصوروها تصورا اجماليا سلفيا دون تعمق في النظر والامعان في التفلسف لبساطة هذه الحقيقة ووضوحها ، وكانت طريقة السلف هي ادراك العقائد على أنها حقيقة أخلاقية قلبية لا تحتاج في اقناعها للعقل الى دليل ، ولا في ارضائها للوجدان لتأكيد خارجي عنها ، فهي تحمل في ذاتها برهانها ، وهي البيّنة في نفسها ، غنية عن كل ما عداها من أدلة وبراهين ، تذهب فـــي صفائها ووضوحها لتؤكد معانيها في النفس ، وتثبت سموّها وعظمتها للعقل .

وتمثل هذه التيارات الفكرية والمذاهب الفقهية التي طبعت النظام المرابطي الجوّ الثقافي الذى عاش فيه ابن باجـة .

ومما يدعو الى التأمل هو أن الحكم المرابطي قد عطل بتدعيمه للدراسـات الفقهية الحركة الفكرية في الأندلس ، ولم يساعدها على الانتشار والتوسع ، خاصة اذا تبين لنا أنه وضعت عراقيل أمام تشجيع الدراسات الكلامية والفلسفية ، ومحاولـة توجيهها الى وجهات خاصة ، وان كان يصعب علينا تقدير هذا الأثر فانه يمكـن أن نقول ان هذه الدراسات كانت نتيجة لما سبقها من الدراسات فـي هـــذا الميـدان .

علـم الكـلام :

رغم المعارضة الشديدة لظهور التفكير العلمي التي قام بها الفقهاء في عصر ابن باجة ، وخاصة علم الكلام والتصوف والفلسفة ، فقد ظهر بعض المتكلمـــين المشهورين ، نذكر منهم العالم أبا بكر بن العربي المعافرى الاشبيلي (ت543 هـ) . سجل ملامح الباطنية وظواهرها العقائدية والتاريخية في كتابه " العواصـم من القواصم " وبيّن فيه الصراع العقائدى والسياسي في ذلك العصر الذى أخذت فيه الحضارة الاسلامية طريقها الى الضعف بما نشب في صميم أوصالها من تنازع ، وبما أصاب حياتها العقائدية والاجتماعية والسياسية من تشتت ونزاع ،

الا أن أبا بكر بن العربي استفاد من ذلك التراث الذى تمثله هـــذه الحضارة ، ولقي أكابر العلماء والمفكرين ، وتتلمذ عليهم ، وناظرهم ، وكان في كل ذلك متسما بالجرأة الأدبية والقوة النفسية والصبر الجميل في تحصيل العلـم ، وطلب المعرفة ، وتجشم مشقة السفر في سبيل تحقيق هدفه من رحلاته العلمية المضنية .

ويذكر أبو بكر بن العربي كيف فشت الباطنية في خراسان منذ وفاة الملـك أبي الفتح وقتل الباطنية نظام الملك وزيره ، وأن وزير خاتون الملقب بتاج الملـك كان باطنيا ، وخرجت الباطنية الى قلعة أصبهان وفزعت الى الجبال في همذان ، ودعوا الناس الى الجدال والمناظرة ، وبسبب ذلك أرسل الخليفة الى الغزالـــي فصنّف له كتابا في الرد على الباطنية سمّاه " حجة الحق " باللغة الفارسيـــة وكتاب " فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية " وناظرهم أهل السنة ، فـــنزل أكثرهم عن معاقلهم الا طائفة منهم ، الا أنها لم تلبث أن تشتتت في مختلـــف البلاد ، وألقي القبض على جماعة منهم ببغداد ، وحوكموا على مقتضى مذهب مالك بأن لا تقبل توبة من تاب منهم ، بعد أن اختلف الفقهاء في ذلك ، وكان قاضـــي همذان باطنيا ، وكان اذا سمع بسنّي طلب من أحد الباطنية رفعه للقضاء . فاذا رفع اليه ودخل المحكمة أمر بقتله ورمي به في مضواة ، وشاعت الحيلة ، حـــتى أمر خطيب أصبهان بقتلهم حين قام خطيبا على المنبر وسلّ سيفه ردعا الـــى استئصال شأفتهم ، فأخذ الناس في قتلهم فلم يبق بأصبهان في ذلك اليوم أحد الا من كان قد أخفى أمره عن الناس . (1)

وظهر في المرية المحدث الفقيه أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت 549 هـ/ 1154 م) ، الذى تقدم في علم الكلام ، وكان كاتبا بليغا وشاعرا محسنا ، استدعاه أبو عبد الله بن حسون قاضي مراكش المرابطي الى كتابته ، فلما صرف عن القضاء ، تولى أبو العباس خطبة الامامة واستمر بها ، ثم تولى قضاء اشبيلية ،

---

(1) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، تحقيق عبد الحميد بن باديس ، المطبعة الجزائرية الاسلامية ، 1926 ، ص 59 — 62 .

وهنا تعرّف على ابن طفيل وتوثقت الصلة بينهما ، وكتب أبو العباس كتاب " أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس من الزهاد ". (1)

ومنهم أحمد بن عبد الملك بن محمد بن ابراهيم الأنصاري ، ويعرف بابن أبي مروان ، من أهل اشبيلية ، كان حافظا متقنا ، وفقيها ظاهري المذهب على طريقة ابن حزم القرطبي ، وله مؤلف في الحديث عنوانه " المنتخب المنتقى " جمع فيه ما افترق في أمهات المستندات من نوازل الشرع ، توفي سنة 549 هـ/ 1154م (2).

التّصـوف :

أما التّصوف فكان مركزه الأساسي المرية عاصمة الفكر الصوفي في أسبانيا ، وقد ظهر فيها العباس بن العريف ، وكان مذهبه الصوفي يستند الى الحكمة الالهية التي وجدت من قبل في مذهب ابن مسرة . من تصانيفه كتاب " الكواكب " و " ضياء الأولياء " وقد استدعاه أمير المسلمين علي بن يوسف من بلده المرية الى مراكش عندما بلغه أنه إمام حركة دينية صوفية ، ومن أقطابهم ، مات في مراكش سنة 536 هـ/ 1141 م .

بيّن في كتابه " محاسن المجالس " معاني بعض المصطلحات الصوفية الفلسفية فقال " فالارادة والتوبة والزهد والتوكل والصبر والحزن والخوف والرجاء والشكر والمحبة والشوق والأنس هي منازل أهل الشرع السائرين الى عين الحقيقة المرادة الى هذه الغاية وهو النظر الى الله تعالى ". (3)

وهو يرى أن المعرفة على لسان العلماء هي العلم فلكل علم معرفة ، وكل معرفة علم ، عرف الحق كل عالم بالله تعالى فكل عالم عارف ، وكل عارف عالم ، وعند هؤلاء

(1) عبد الله عنان ، تاريخ المرابطين والموحدين ، القاهرة ، ص 457 .
(2) ابن الأبار ، التكملة ، ج 1 رقم 162 .
(3) ابن العريف ، محاسن المجالس ، نشره أسين بلاثيوس ، باريس جوتنر ، 1933 ، ص 27 .

القوم المعرفة معرفة الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى في معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته . ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظي من الله تعالى في جميع أحواله على اقباله ، ولم يخطر بقلبه خاطر يدعوه الى غيره . (1)

ويرى ابن العريف أن الحكمة عند الفلاسفة لا تخالف الحقيقة ، ويؤمن بضرورة تجاوز الشريعة الى الحقيقة اذا أراد الانسان أن ينتقل من مرحلة الانسان العابد الى مرحلة الانسان العارف ، أي العارف بالله ، واذا أراد حقا أن لا يظل محجوبا عن الحق بقيود الظاهر ، فالمتصوفة رجال معرفة قائمة على الذوق ، وتعتمد على ملكة القلب أو السر ، وتجريد النفس من جميع الشهوات والرغبات البدنية ، وتمثل التوبة المرحلة الأولى للرقي في معراج الحياة الروحية الذى يجذ به شوق ملح نحو الله وشعور يدعوه الى شهود الله والفناء فيه .

وقام تلاميذ أبي العباس بنشر هذه الآراء ومنهم أبو بكر الملوركيني في غرناطة ، وابن برجان الذى نفي الى مراكش مع ابن العريف لما يوجد في أفكارهما من آراء فلسفية .

وتفرق بعد ذلك تلامذته ورحل بعضهم مثل ابن قسي الذى قاد الثوار ضد المرابطين جنوب البرتغال ، واجتمع أتباعهم على شكل فرق دينية ، فبقي ابن قسي إماما على جماعة طيلة عشر سنوات ، وتوفي 546 هـ/1165 م .

وظهر من المتصوفة والمريدين محمد بن يوسف بن سعادة من أهل مرسية ، وسكن شاطبة ، برع في الفقه والحديث وأخذ عن أبي بكر بن العربي وغيره . شغف بالتصوف وكان حافظا متقنا ، توفي معروفا من القضاء في آخر سنة 565 هـ. (2)

---

(1) الرسالة القشيرية ، طبعة الحلبي ، ص 166 .

(2) ابن الأبار ، التكملة ، رقم 2390 .

ومن علماء المتصوفة في شرق الأندلس أحمد بن محمد بن سفيان المخزومي درس الأدب ونظم الشعر ، ثم مال الى التصوف والزهد ، وكان يعرف بالعابد .

والتصوف في عهد المرابطين ، له علاقة بالزهاد والمتعبدين الذين شغلوا أنفسهم بعلوم الآخرة القائمة على معرفة الله والخوف منه ، وتركوا جانبا علم الفتاوى والأحكام والأقضية لأنه من علوم الدنيا . (1)

ولهذا لم ينشأ بين المتصوفة والفقهاء أي نزاع لأن المتصوفة أنفسهم اشتغلوا بعلوم الشريعة والحديث .

الفلسفة :

لم تدخل الفلسفة الى الأندلس ظاهرة بوجه مسفر ، وانما وفدت عليه في صحبة العلوم التطبيقية ، وتسربت نظريات الفلسفة من المشرق الى الأندلس في العصر الأموي .

ويحدثنا ابن طفيل في مقدمة رسالته حي بن يقظان أن الحركة الفلسفية ابتدأت بالرياضيات ثم تدرجت الى المنطق وتتوجت بالفلسفة الالهية أو الميتافيزيقا (2) ، ومن الكتب الفلسفية التي وصلت الى الأندلس كتب الفارابي وابن سينا والغزالي ، ورسائل اخوان الصفا التي أتى بها الكرماني الرياضي الطبيب سنة 1066 م .

ولم يشتغل بالفلسفة الا أفراد قليلون أعجبوا بهذا اللون من المعرفة ، قدروها ، وكانت بحوثهم ودراساتهم ومصنفاتهم يحيطها الكتمان خوفا على حياتهم من اضطهاد الخلفاء وشناعات الجمهور ، فالذي يجهر بفكرة تنسب الى الفلسفة أو يدعو اليها يخرج عن عرف الجمهور ويصبح في بلاء عظيم وينسبونه الى الزندقة بسبب اعتكافه على هذا الشأن ، فكان لا يظهر شيئا مما يصنف .

---

(1) يحيى هويدي ، تاريخ فلسفة الاسلام في الشمال الافريقي ، مكتبة النهضة المصرية ، ص 201 .

(2) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، تحقيق عبد الحليم محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية ، ص 61 .

فقد ظهر ابن السيد البطليوسي ، توفي سنة 521 هـ/ 1124 م ، وقد اشتهر بالأدب وقول الشعر والاشتغال بالفلسفة ، وكان تلميذا للفتح بن خاقان الذي كان خصما لابن باجة ، فلا يستغرب أنه وقف جنب أستاذه في الحملة الشديدة التي شنها الفتح ضد ابن باجة ، ولا يذكر لنا التاريخ أي تقرب أو صلة بينهما .

وضع ابن السيد البطليوسي كتاب " الحدائق " الذي استعرض فيه وجوه الفلسفة القديمة ووجوه الفلسفة في الاسلام ، وفي صفات الله والخلود .

ويظهر في مؤلفه هذا أنه يقبل القول بالفيض والعقول التوالي . ويعتبر ابن السيد البطليوسي من الذين اهتموا بدراسة علوم الأوائل واشتغلوا بالفلسفة . ولكنه لم يتعمق في هذه الدراسة ولم يعط لها حقها من البحث والاهتمام . ولكن جنثالث بالنثيا يشهد له بمحاولته للتوفيق بين الشريعة الاسلامية والفكر اليوناني ، وتعتبر هذه الدراسة التي قام بها يعرضها في كتاب الحدائق أول محاولة قام بها مفكر قبل ابن طفيل وابن رشد ، وفي الفترة التي كان يؤلف فيها ابن باجة مؤلفاته الفلسفية . (1)

وظهر أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت الأندلســـــي توفي 523 هـ/ 1134 م .

كان فاضلا في علوم الآداب والطب والفلك والفلسفة ، درس على أقطاب عصره ، ثم انتقل الى مصر سنة 499 هـ في خلافة المستعلي الفاطمي تحدوه آمال كبيرة في الظفر بحياة أكثر استقرارا ، وأوفر رغدا ، ونزل بثغر الاسكندرية وعاش به حينا ، ثم قدم الى القاهرة واتصل بالأفضل بواسطة بعض حاشيته ، فلم يفز بشيء مما كان يأمل وأدركته خيبة أمل يعبر عنها في شعره :

" وكم تمنيت أن ألقى بها أحدا * يسلي من الهم ويعدى على النوب

فما وجدت سوى قوم اذا صدقوا * كانت مواعيدهم كالآل في الكذب

---

(1) جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1955 ، ص 334 — 335 .

وانتقل في آخر المطاف الى المهدية في تونس .

صنّف كتاب " الوجيز في علم الهيئة " و " الأدوية المفردة " وكتابا في المنطق سمّاه " تقويم الذهن " .

ان الحياة المضطربة التي عاناها هذا الفيلسوف ، وخروجه من الأندلس ، وبحثه عن مقرّ الاستقرار ونشر أفكاره في السرّ ، يبين لنا حالة العزلة التي عاشها الفلاسفة في عهد المرابطين .

والجدير بالذكر أن يوسف بن تاشفين فتح في عهده المجال للاشتغال بالفلسفة ، ولم يدم ذلك الاّ مدة قصيرة ، وفي هذه الفترة اعتنى ابن باجة بالتأليف في مجال الفلسفة والطب ، لأن الأوضاع لم تبق على هذه الحالة في عهد علي بن يوسف بن تاشفين حيث رجح الفقهاء لاثبات تشددهم في المجتمع الثقافي الأندلسي .

وفي عهده اضطر مالك بن وهيب التبرأ من الفلسفة ومحاربة كل فكرة جديدة ليحافظ على المودة والمنزلة التي حظي بها في بلاط المرابطين .

يقول تلميذ ابن باجة أبو الحسن علي بن الامام في مقدمته لرسائله : " وانما انتهجت سبل النظر في العلوم بهذا الحبر ومالك بن وهيب الاشبيلي ، فانهما كانا متعاصرين ، غير أن مالكا لم يتقيد عنه الاّ قليل نزر في أول الصناعة الذهنية ، ثم أضرب الرجل عن النظر ظاهرا في هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات في دمه بسببها ولقصده الغلبة في جميع محاوراته في فنون المعارف ، وأقبل على العلوم الشرعية فرأس فيها وزاحم ذلك ، لكنه لم يكن يلوح على أقواله ضياء هذه المعارف ولا تقيد فيها باطنا شيئا ألفي بعد موته . وأما أبو بكر رحمه الله فنهضت به فطرته الفائقة ولم يدع النظر أو التنقيح والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله وكيف ما تصرف به زمله ". (1)

(1) من مقدمة رسائل ابن باجة ، مجموعة اكسفورد .

فرغم المحاربة الشديدة لهذا النوع من المعرفة ، استمر ابن باجة في بحثه في هذا الميدان ، وواصل المسيرة وحده بدون تأييد ولا مناصر ، وكان يجد نفسه في عزلة عقلية ، وفي مثل هذه الظروف لم تكن حياته هادئة سعيدة مستقرة ، وانما كانت حافلة بالفاقة والقلق والاضطراب ، وكان أسوأ حظا من بقية معاصريه لأنه بقى ثابتا لمواصلة البحث في ميدان الفلسفة ، فرمي بالالحاد ، وشن الفتح بن خاقان عليه حملة واسعة عند العامة فحسدوه وحاولوا هلاكه عدة مرات ، وبلي بمحن كثيرة ومواجهات متعددة سواءا من العامة والأطباء الذين كان يشاركهم صيتا وقدرة ، وعانى كثيرا من حسد بعض الأطباء .

ويبدو أن هذه الحملة كانت مفتعلة . فلم يتعرض ابن باجة في دراساته المختلفة لمسائل الشريعة والدين ماعدا بعض الاشارات والبراهين المستمدة من القرآن والأحاديث النبوية .

وانما اهتم بالبحث في المسائل العقلية البحتة ، وحتى عندما وقف أمام مشكلة الخلاف بين الحكمة والشريعة أبى أن يهتم بأمر لم يستطع أحد من قبله أن يحسم فيه هذا الخلاف .

وان البحث في رسائله يكشف لنا مدى التمائه للدين الحنيف ، ولم نعثر في مختلف أبحاثه من أفكار يتنكر فيها للدين ، فمثلا ان الوجود في نظر ابن باجة كمفكر مسلم يمكن أن يتحقق ، ولكنه ليس من انتاج العقل الانساني ، ان الوجود كائن بصفة منفصلة عن الذات العارفة ، وهذا الوجود ليس قديما ، وانما هو حديث من ايجاد الله تعالى .

يقول ابن باجة في تدبير المتوحد : " وأما تدبير الاله للعالم ، فانما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبها به ، وهذا هو التدبير المطلق ، وهو أشرفها ، لأنه انما قيل له " تدبير " للشبه المظنون بينه وبين ايجاد الله تعالى للعالم " . (1)

(1) ابن باجة ، تدبير المتوحد ، مخطوط اكسفورد ، 165 ب .

وإذا عدنا الى ذلك العصر الذي عاني منه ابن باجة الكثير ، ولنتساءل لماذا لم يحط هذا الفيلسوف بتفكيره العقلي للمجتمع حينذاك انطلاقة قوية لتحريك العقول للابداع والانتاج ، نجد أن المجتمع والعامة لم يكن لديهم الاستعداد التام لتقبل أفكار ابن باجة ، ولهذا شعر بالوحدة العقلية ، وبقي يصارع ضد كل النزعات والتيارات المختلفة بدون مؤيد ، ويشير الى هذا في معظم مؤلفاتـــه ، فالفرد عنده يمكن أن يعيش معتمدا على نور العقل ، ويعتزل المجتمع ، ويتولى تعليم نفسه بنفسه ، ويمكن له أن يتمتع بمحاسن المجتمع تاركا مساوئها .

ويجب على الحكماء أن يكونوا من أنفسهم جماعات صغيرة ، وأن يبتعدوا عن ملذات العامة ونزعاتهم وأن يعيشوا على الفطرة .

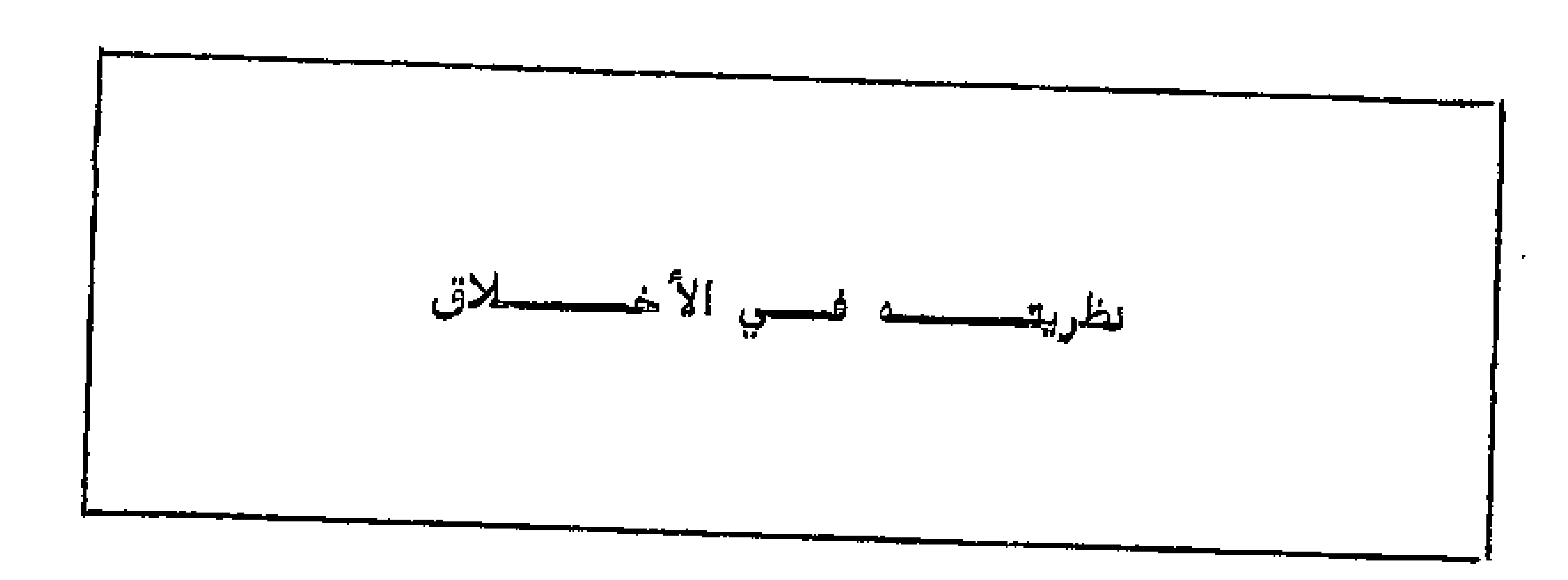
ولا ريب أن ابن باجة من المفكرين الذين عملوا على ازدهار الحركة العلمية في عصره ، ومن الذين حرصوا أن تبلغ الفلسفة فيه المستوى الذي بلغته .

فيجمع المؤرخون أنه أول فيلسوف أندلسي اتّسم بالتفكير الفلسفي العقلي ، ويشهد له ذلك معاصره ابن طفيل : " ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا ، وأقرب الى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ، ولا أصح نظرا ، ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ ".(1)

واستطاع أن يتمكن من مختلف علوم الفلسفة ، فدرس الفلسفة المشائيـــة ، اذ كانت فلسفته فلسفة عقلية ، ورجع الى كتب ابن سينا والفارابي والغزالي ، وكان يميل أكثر الميل الى السياسة المدنية والعلم الالهي ، وهو أقرب الفلاسفة الـــى الفارابي ، يتسم مثله بفكر عميق ونظري ، وتأثر ابن باجة كسائر فلاسفة العـــرب بأرسطو فشرح بعض رسائله ، وبأفلاطون الذي يذكره كثيرا في مؤلفاته .

وكان ابن باجة شخصية موسوعية ضرب في كل علم بسهم ، فالمقّري يذكر لنا أنه يعلم اثني عشر علما ، منها علم العربية ، ويثبت هذا القول أبو حيان النحـــوي " كان عالما بالأدب والنحو"(2).

(1) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، ص 61 .
(2) المقري ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، ج 4 ص 345 .



نظريته في الأخلاق

وجرت مناظرة بينه وبين السيد البطليوسي نفسه " جمعني مجلس مع رجل من أهل الأدب يعرف بأبي بكر بن الصائغ ، فنازعني في مسألتين من مسائل النحو . . . . ثم اتصل بي أن قوما يتعصبون له ، يعتقدون أني أنا المخطىء فيما دونه ، فرأيت أن أذكر ما جرى بيننا من الكلام وأزيد ما لم أذكر وقت المنازعة والخصام ليعلم من المرجّح البضاعة في هذه الصناعة "[1] .

ولا شك أنه يريد بهذا الكتاب أن يزيل عن نفسه تهمة الهزيمة .

ويؤكد تلميذه علي بن عبد العزيز أصالته في البحث الفلسفي فيقول :
" كان أحسن نظرا ، وأثقب تمييزا من أهل عصره ، نهضت به فطرته الفائقة ، ولم يدع النظر لكن ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله ، وأثبت في الصناعة الذهنية وفي أجزاء العلم الطبيعي ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه صورة ينطق عنها ، ويفصل ويركب فيها فعل المستولي على أمدها "[2] .

نظريته في الأخلاق :

ان الناحية الأخلاقية تتصل بصميم الحياة البشرية ، ولذا فأنه لا تخلو فلسفة أى مفكر ، ولا مذهب من المذاهب الفلسفية من التعرض لها وابداء الرأى فيها ، وابن باجة لا يعتبر من الذين تناولوا الحديث عن الأخلاق فحسب ، بل يعدّ من المبدعين في هذا الميدان ، حيث يجعل السلوك الانساني المبدأ الأساسي الذى تقوم عليه نظرية المعرفة .

ومما يميز ابن باجة عن غيره أنه يصف سلوك الناس في زمانه ويذكر أمثلة لهم ، ويتعرض لذكر أسماء أشخاص مما يدل على أنه انتهج منهجا علميا وضعيا من أجل استخلاص المبادىء والقوانين الأخلاقية .

---

(1) جلال الدين السيوطي ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقيق أبي الفضل ابراهيم ، مطبعة عيسى الحلبي ، ج 1 ص 475 .
(2) رسائل ابن باجة ، مخطوط اكسفورد ، ورقة 120 أ .

ينطلق اذن ابن باجة من الواقع الحر لتحليل السلوك ، ويبدأ من النقطة الأساسية لتحقيق هذا السلوك وهو الفعل ، فالفعل الانساني عنده فعل ارادي قائم على الوعي والقدرات التي فطر الله عليها عباده " والأفعال الانسانية الخاصة هي ما يكون باختياره ، فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انساني ، وكل فعل انساني فهو فعل باختيار ، وأعني بالاختيار الارادة الكائنة عن روية "(1).

ويبين ابن باجة قوى الانسان المستعدة للقيام بهذا الفعل ، فيسميها النزوعية والناطقة ، ربالنفس النزوعية تحقق المادة . والفعل الانساني الخالص هو الذي يستقل عن العناصر الحيوانية ، ولا يوجد عليه أدنى نفوذ من طرف النوازع الغريزية الأخرى غير العقل " وأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت الى ما يحدث في النفس البهيمية ، وهذا يجب أن يكون فاضلا بالفضائل ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تعاند فيه النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر ، من جهة أن الرأى قضى به " (2) .

وهكذا فان العقل هو مصدر التشريع الأخلاقي ، وليس معنى هذا أنه يريد القضاء على النوازع والغرائز البشرية الأخرى ، وانما شرطه فيها أن تكون خاضعة وخادمة للعقل .

واذا وقفنا أمام تحليل الفعل الأخلاقي عند ابن باجة تبين لنا كيف يعتمد على الفعل والارادة لتحقيق الأفعال الانسانية التي تحمل في مضمونها قصدا واضحا ، وغاية انسانية متحققة ، ووعيا كاملا بنتائج هذه الأفعال وأبعادها ، وبكل هذه الشروط نصل الى الفعل الفاضل .

ويربط ابن باجة تفكير المتوحد بفعله بالنسبة لفهم الحقائق الكائنة الموجودة ، وبفهمه لهذه الحقائق يمكن أن يصل الى التدبير الصادق " التدبير الصادق لأنه أصدق تدبير ، ولأنه قد يمكن أن ينال المتوحد السعادة به "(3).

(1) رسائل ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 167 ب
(2) المرجع نفسه ، ورقة 168 أ .
(3) المرجع نفسه ، ورقة 171 أ .

ان سعادة المتوحد تتم عندما يصل المفكر الى فهم حقائق الموجودات على حسب ما يمليه عليه عقله ، وكمال هذه الناحية الفكرية تظهر في صواب الرأي وجودة المشورة وصدق الظن ، والغاية القصوى من هذه المعرفة هي الحكمة ، وهي أكمل أنواع الادراك الانساني ، وصاحب الحكمة فاضل ويأخذ من كل فصل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة ، ويتميز عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها ، وبإمكان الفكر التطور من حالته الطبيعية الى العقل الانساني الكامل الذي يرتفع من مرتبة الخضوع للعوامل الطبيعية الى مرحلة التحرر من الطبيعة والأهواء .

ويطلب ابن باجة من الكائن الاجتماعي أن يظل متصلا بالمجتمع شريطة أن يبقى سيد شهواته ، ومثالا يقتدى به من الناحية الأخلاقية ، ومشرعا يضع القواعد للمجتمع ، وليس عضوا ملسابا فيه .

وكل فرد له الاستعداد لسلوك هذا الطريق اذا حاول ذلك ، ولم يخضع لرذائل البيئة الاجتماعية ، ولو حاول كل الأفراد التمسك بهذا السلوك لوصلت المجموعة البشرية الى الكمال ، "والكمال يطلق عليه اسم الخير"(1) .

وهكذا اهتم كثيرا بأفعال الكائن البشرى الصادرة عن الارادة الحرة والتعقل الفكرى ، ويحلل مراتب الناس بالنسبة لتعقل العمل ، فيرى بأنهم مراتب ، ثم ينتقل لوصف حالات الناس أمام هذا الكمال ، فيشبه الذين لا يتعقلونه بالمرضى الذين لا يمكنهم أن يروا الخير خيرا حتى تصحّ نفوسهم ، وهم أنواع ، فمنهم من يحسّ الحلو مرّا ويصعب عليه أن يدرك هذه المرارة ، ومنهم من يحسّ أنه مرّ ولكنه يعلم أنه حلو ، وهكذا لا يدرك هؤلاء عظمة هذا الكمال ، كما لا يشعر الصحيح بصحته ، ولا يعلم حق هذا القدر الذي يتمتع به ، بحيث يشعر بهذا القدر المريض الذى حرم من هذه النعمة .

---

(1) رسائل ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 133 أ .

ويصف هذه المراتب من الناس من الذين هداهم الله الصراط المستقيم ، ووهبهم الله الوصلة الى القرب منه ، فعملوا بما يرضاه وجعلها لهم نورا يمشون بها على الصراط السوى ، ومنهم من وهبهم الله موهبة توصلهم الى القرب منه فيعملون ما لا يرضاه ، ويتبعون هواهم ، والطبقة الثالثة هم الضالون الذين يمشون بغير موهبة ، وهذه الآراء كما نرى مقتبسة من سورة الفاتحة .

" فالشعور بالسكون للكمال ان جاز أن يقال له سكون لأنه سكون لا تقترن به قوة حركة ، فلذلك هو سكون على العموم ، فهو فاضل جدا ، فيعيا ويرتاض بالشعور به حتى يحصل ملكة كان له غنا في وجود انسان عظيم القدر ، وهذا مما يجب أن يقدم ويوضح قبل القول في السعادة القصوى "(1) .

وهنا يقصد ابن باجة الفيلسوف الكامل الذى يجب أن يكون قدوة حسنة لغيره من أفراد المجتمع .

السعادة :

وكيف ينال النابت المفرد السعادة اذا لم تكن موجودة ، أو كيف ينيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه عن السعادة ؟ فيجيب ابن باجة بأنه يمكن الوصول الى هذا النوع من السعادة باستعمال الروية أو العقل ، أو ما وجد في نفسه من استعداد للخير .

لأن الأخلاق عند ابن باجة كما هو الأمر عند أفلاطون وأرسطو والفارابي غائية ، فليست الجزئيات من الأفعال التي تحصل منها اللذة والكرامة ، والشرف والثراء مما يعتبر من الغايات المباشرة هي المقصودة لذاتها ، وانما الذى يرمي اليه ابن باجة أن يبين لنا أن المبدأ الأخلاقي يكمن من وراء ذلك كله ، ويتمثل في المبدأ العقلي الذى يتجاوز نطاق هذه الغايات المباشرة لأن هذه الغايات تستمد قيمتها منه ، فأساس الأخلاق مثل أعلى نهائي تستمد الغايات الأخلاقية

---

(1) رسائل ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 122 أ .

ومفاهيمها معناها وقيمتها ، وأن السعادة تتجاوز الجزئيات ، وتصل الى المعرفة واكتشاف الحقيقة .

أما مجرد الشوق الى الفعل في حد ذاته ، أو أن يفعل الانسان فعلا لنفع مباشر فليس هو الفعل الانساني الخلقي الحقيقي ، وانما هو فعل حيواني لا يختلف فيه الانسان عن الحيوان " مثل ما يفعل الفاعل تشوقا الى أن يفعل فقط ، وأما بالرأى فهو أن يفعل ليحصل منه غرض آخر وهو نفع ذلك الفعل . . . ويسمى هذا الاشتياق نشاطا . . . وهذا الشوق هو حيواني محض لا يختص به الانسان أصلا ، فلذلك من فعل فعلا ما عن هذا النحو فقد فعل فعلا حيوانيا ، وظاهر أن الانسان اذا فعل بهذا النحو فهو انما يفعل لا من جهة أنه انسان بل من جهة أنه حيوان خيلاته إنسانية "[1] .

والغايات كثيرة عند الناس ، اذ هي تختلف باختلاف المعايير التي يضعونها ، ولكن الغايات القصوى عنده والخير الأعظم ، انما هي فيما يكون جوهره عقليا ، فجوهر الانسان جوهر عقلي ، ومن ثم فعله الأخلاقي الحقيقي هو ما كان مستندا الى العقل ، وما دفع اليه دافع عقلي ، وما صدر عن الروية والتأمل ، وأبعد من هذا كله ، فالفعل الخلقي الخالص يتمثل في الغاية القصوى ، وهي في ادراك المعرفة أو العلم بحقائق الموجودات ، وهذه اللذة العلمية تكون نحو علم واحد أو نحو العلم على الاطلاق ، كيف وأي علم كان .

وبما أن العلوم مراتب من حيث الشرف ، وأصحاب اللذة العلمية يطلبون الالتذاذ بأشرف العلوم ، ويصبح ذلك همهم الوحيد ، ويضع ابن باجة نفسه في هذا الصنف من رواد اللذة ، فيقول : " وفي هذا الصنف كنت أنا وكنت أنت وسائر أصحابنا على اختلاف أنواعهم ، اذا تذكرتهم علمتهم من غير أن يحركنا شيء غير هذا الالتذاذ فقط "[2] .

---

(1) رسائل ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 183 أ .
(2) المرجع نفسه ، ورقة 137 أ .

فالعلم هو الغاية البعيدة من الفعل الأخلاقي ، وبالعلم يصل الانسان الى أمور لا يستطيع أن يحصر علمها "وأبدا نعمنا رجاء انا نصل الى أمر عظيم لا نعلم ما هو على التفصيل غير أن عظامه لا نجد موقعه من النفس ، ولا تقدر العبارة على أداء عظامه ، وجلالته ، ورونقه ، حتى أن بعض الناس يعتقد أنه يصير نورا ، وأنه يصعد الى السماء"(1) .

ويرى ابن باجة أن الانسان يتشوق بطبيعته الى معرفة أسباب الوجود والبحث عنها ، ويبقى مستمرا في هذا البحث حتى يصل الى الايمان بالله عزّ وجلّ وملائكته وكتبه ورسله وبالحياة الآخرة ، "والتفاضل في موهبة الله التي بها تبصر القوة الناطقة متقارب بحسب ما يعطيه الله أيضا في أول خلقه الانسان من الاستعداد لقبول الموهبة التي بها تبصر القوة الناطقة"(2) .

فيولد الانسان باستعدادات فطرية تتقبل الهداية والنذار الى الخير وتحققه . "وهاتان الموهبتان ليستا بمكتسبتين ، وانما يكتسب ما بعدهما لمن وفقه الله تعالى الى العمل بما يرضيه ، فهذا هو الكمال الانساني ، فلا يوجد الا ما تأتي به الرسل عن الله عزّ وجلّ ، فمن اتبع هداه فلا يضل ولا يشقى ، فينزل الانسان نفسه بما حضّ عليه صلوات الله عليه وندب اليه"(3) .

فكتاب الله وسنة نبيه في نظر ابن باجة هما المنهج الصحيح للوصول الى الحق ، وباتباعهما يصل الانسان الى مرتبة عليا من السعادة وراحة الضمير .

والأشقياء هم الذين لا يسلكون هذا الطريق ، ويطيعون شهواتهم التي لا حدّ لها ، ويقضون طول حياتهم في ظلمة حالكة ، أما السعداء فهم الذين استطاعوا أن يترفعوا عن الرذائل ، وتمكن عقلهم أن يسيّر أعمالهم فطوبى لهم حين يصلون الى هذه الغاية القصوى من الأخلاق .

---

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 137 أ .
(2) المرجع نفسه .
(3) المرجع نفسه .

" فمن أضلّ ممن نساه ، اذ لا طريق لهم الى الهداية ، فصار في ظلمات الشهوات ممن اتخذ الهه هواه ، فكن ممن جعل هواه ذكر ربه بقلبه ، ووال ذلك بجهدك يهدك الصراط المستقيم "(1) .

وان الانسان يشعر في قرارته بوجود القوة الناطقة ، وأنه يجد في نفسه تشوقا فكريا لمعرفة الجميل والقبيح ، والنافع والضار ، وحالة يميز بها بين الصدق والشك والظن .

ويعتبر ابن باجة العلم النظري منزلة عظيمة وأنه هو الفوز العظيم الذي يصل به الانسان الى درجة سامية من الجلال والشرف والبهاء والبهجة ، لأن العقل المستفاد بعيد غاية البعد عن المادة ، وواحد أبدا وفي لذة وفرح وبهاء ، وأن العلم الالهي ومعرفة عالم الغيب يكون بمعونة الهية ، ويرى أن أعظم السعادة قدرا هو رضى الله والتقرب منه ، ولكن لا يكون الانسان قريبا من الله الا اذا عرفه ، ومعرفة الله والعلم به أمر قد حثت عليه الشريعة ، واستشهد بقوله تعالى : " والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربنا "(2) ، وقوله تعالى : " انما يخشى الله من عباده العلماء "(3) .

ويقول في هذا الموضوع : " ان من علم الله حق علمه علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه ، وأعظم السعادة قدرا رضاه والقرب منه "(4) .

ومن العناصر الاسلامية التي نجدها عند ابن باجة بالاضافة الى الحصول على معرفة الله ، رضاه وطاعته " فمن أطاع الله وعمل مايرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نورا بين يديه يهتدى به ، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه فبقي في ظلمات مطبقة عليه حتى يفارق الجسد محجوبا عنه سائرا في سخطه "(5).

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 187 ب .
(2) سورة آل عمران ، آية 7.
(3) سورة فاطر ، آية 27.
(4) رسائل ابن باجة ، مجموعة برلين ، ورقة 207 أ ، نشره ماجد فخري ، ص 162.
(5) المرجع نفسه ، ص 166.

والسعادة العظيمة عنده انما هي اذا اتحد العقل والمعقول ، وخلا العقل من الاضافات الهيولانية .

" والناظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة ، وهو السعادة القصوى الانسانية المتوحدة ، وعند ذلك يشاهد ذلك المشهد العظيم "(1) .

ويرى أن مرتبة السعداء هي مرتبة الذين ينفذون الى معرفة حقائق الأشياء بأنفسها ولا يرتبطون بالصور الخيالية والمحسوسة ، اذ تكون هذه المرتبة في قمة المعرفة ، ثم تأتي بعدها مرتبة النظار الطبيعيين ، وأقلها درجة معرفة الجمهور ، والثالثة مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه .

الاختيار :

ان الانسان يشارك الجماد في الأفعال الضرورية ، ويشارك الحيوان في الأفعال البهيمية ، ويمتاز بأنه يختص بالفعل الاختياري " وكل فعل يوجد للانسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام ، والأفعال الانسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره ، فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انساني ، وكل فعل انساني فهو فعل باختيار "(2) .

وقد بيّن لنا معنى الاختيار الأخلاقي ، بأنه الاختيار الذي يقوم على الارادة وعرّفه بقوله : " وأعني بالاختيار الارادة الكائنة عن روية "(3) .

ونلاحظ هنا أنه اشترط في الاختيار أن يكون صادرا عن روية عقلية لا عن مجرد شوق أو انفعال من الانفعالات والدوافع غير العقلية التي تكون دواعي للفعل ، وكذلك الأخيلة ، والاندفاع العاطفي ، كل ذلك يخرج السلوك من أن يكون ذا طابع أخلاقي أو انساني ، وبهذا فقد جعل الأخلاق قائمة على أساس عقلي خالص ،

---

(1) رسائل ابن باجة ، مجموعة برلين ، ص 156 .
(2) المرجع نفسه ، ورقة 167 ب .
(3) المرجع نفسه .

وضرب لنا أمثلة من السلوك الذى لا يعتبر انسانيا : " كما يهرب الانسان من مفزع فان هذا الفعل هو للانسان من جهة النفس البهيمية ، ومثل من يكسر حجرا ضربه وعود ا خدشه لأنه خدشه فقط ، وهذه كلها أفعال بهيمية ، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن روية توجب كسره فذلك فعل انساني "(1) .

فاذا لم يقصد الانسان بفعله سوى ذلك الفعل لا لينال به غرضا من الأغراض ، بل لمجرد النشاط ، فانه لا يعتبر فعلا انسانيا أخلاقيا ، وكذلك اذا حصل لـه غرض لم يقصده وانما وقع تبعا لطبيعة ذلك الفعل ، فهو فعل صادر عن النفس البهيمية "(2) .

ذلك أن هذا الفعل سبقه انفعال نفساني مثل الشهوة أو الخوف أو الغضب أو ما شابه ذلك من الانفعالات النفسية .

وعرّف ابن باجة الفعل الانساني بأنه " ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعلـه الفكر "(3) . فيكون " المحرك للانسان ما أوجبه الفكر من جهة ما أوجبه الفكر "(4) .

فالرأى والاعتقاد هما المحركان عنده للانسان من أجل غاية ، ويلاحظ أن هذه الأفكار المحركة لا يشترط فيها ابن باجة أن تكون يقينية .

ولكن هل يمكن أن نضيق الفعل الخلقي الانساني الى هذه الدرجة بحيث لا يكون أخلاقيا الا اذا كان عقليا ؟ ومن الانسان الواقعي يحصي أفعاله في هذا النمط من الفعل الذى حدده ابن باجة ؟ .

يبدو أنه تفطن لذلك ، فبيّن لنا أن السلوك الانساني في واقع الأمر مركب في أغلبه من الحيواني والانساني لأن الأفعال التي يدعو اليها الانفعال لا تخلو من التفكير ، والتي سببها الروية لا تخلو من الانفعال ، أحيانا كثيرة " فلما يوجد البهيمي خلوا من الانساني ، لأنه لا بد منه للانسان اذا كان على الفعل الطبيعية في أكثر الأمر الا في النادر ، وان كان سبب حركته الانفعال أن يفكر كيف يفعل ذلك "(5) .

(1) و (2) و (3) و (4) رسائل ابن باجة ، ورقة 167 ب
(5) المرجع نفسه ، ورقة 168 أ .

ومن هنا فان الجزء الحيواني يستخدم الجزء الانساني ليتقن أعماله ويبدو له أن الفعل الانساني قد يوجد خالصا دون أن يشوبه انفعال بهيمي ، ولكن هذا النوع من الفعل يظهر أنه نادرا جدا لا يقوى عليه الا الحكماء ، وجدير بهذا الانسان الذي يفعل عن طريق العقل الخالص أن يكون فعله الهيا أكثر من أن يكون انسانيا ، ويقصد هنا ابن باجة أن هذا الفعل يتم بمعونة الهيئة .

الفضيلة :

واذا كان هذا الفعل الانساني مشروطا بأن يسبقه فكر وروية ، فان الفضيلة عنده تقوم على هذا النوع من الفعل الذي تخضع فيه النفس الحيوانية للنفس الناطقة ، وهذه الفكرة نجدها عند أفلاطون وأرسطو . فأرسطو يرى أن الاختيار تقرير ما يفعل بعد رويّة وقصد وغاية ، ويقرن أرسطو أيضا بين الاشتهاء والعقل في عملية الاختيار ، أي أن الاختيار يتضمن الشهوة التي يقودها العقل ، أو العقل الذي تستحثه الشهوة "(1) .

والفضيلة في النهاية لا تكون الا ارادية ، وهي العمل بمقتضى الحكمة ، والفاضل انما هو الذي يعمل على أساس قاعدة أخلاقية يقررها العقل ، والفضيلة ملكة مكتسبة بالمران ، وموقف ازاء الشهوات متكرر الى أن يصبح طبيعة ثانية ، ويكون هذا الموقف موقفا وسطا بين افراط وتفريط ، وليس هذا الوسط وسطا رياضيا ، بل وسط شخصي يعينه العقل ، وهو الذي تقتضيه الحكمة بعد أن تقدر كل الظروف ، فالوسط هنا اعتباري لا رياضي ، كالشجاعة والسخاء والعفة .

فالشجاعة وسط بين التهور والجبن ، ولكنها أقرب للتهور منها للجبن ، وكذلك السخاء أقرب للتبذير منها للبخل .

---

(1) الأخلاق ، نيقوماخيا ، م 3 ف 3 .

وكذلك يرى ابن باجة بأنه هناك من الناس من لا يريدون التحلي بالفضائل الأخلاقية ويقتصرون على الصحة ، وهكذا يبقون عبيدا لمظاهر جسمية ويهتمون بالمظاهر الخارجية والآلات المهدية ، ويشبهون بالحالمين الذين يحلمون بأحلام لا وجود لها في الحقيقة ، ولا يمكن أن يوجد لهم حظ في الشرف ، فهؤلاء هم المنهمكون في الملذات المفسدة ، والمرضى في شهوات أنفسهم .

والطرف الثاني المقابل هم الذين يبذلون حياتهم اذا تضمن ذلك لدفع مذلة ، أو لجهاد عدو .

ويأخذ ابن باجة الموقف الوسط بين هذين الطرفين الذين يخرجان عن الطبع ، ولا يوجد ان الا قليلا ، وهو الموقف الطبيعي الذى ورد به القرآن " والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكانوا بين ذلك قواما "(1)

ويقسّم ابن باجة الفضائل الى فضائل فكرية وهي العلوم والعقل ، والى فضائل شكلية كالسخاء والنجدة ، والى فضائل اجتماعية كحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة ، والى فضائل مظنونة كاليسار وافراط الغيرة والأنفة .

وهنا يعتمد على المبدأ الاسلامي حيث اعتبر أن النيّة أساس من أسس الفضيلة مستندا في ذلك الى الحديث النبوى الشريف " انما الأعمال بالنيّات وانما لكل امرىء ما نوى " .

ويبيّن أن مما يظنه الناس فضيلة وكمالا الذكر أي الصّيت والسّمعة ، وخاصة عند العرب ، قال الشاعر :

أماوي ان المال غاد ورائح * ويبقى من المال الأحاديث والذكر(2)

وينتقد ابن باجة هذه المظاهر التي يعتقدها الناس فضائل ، ولا تعتبر الا مظاهر يريدون بها السمعة ، ويرى أن ما يقصده الشاعر لا مدخل له في العمل الفاضل ، وانما هو أمر شوقي ، وكذلك الاعجاب عند كبار النفوس ، وهو ليس بفضيلة ،

(1) سورة الفرقان ، آية 67 .
(2) البيت لحاتم الطائي ، الأغاني ، بيروت ، 1956 ، ج 5 ص 384 .

ولذلك جاء في القرآن مفهوم التوحيد ، واستند في ذلك الى عدة أحاديث منها :
" من قصد السمعة أمر الله تلك السمعة التي قصدها أن تصير حيّة من نار".

ويصنّف الناس الى جماعات ، فمنهم من تغلب عليه الأمور الجسمانية المادية ، ولا يعتبر من الأخلاقيين الذين يطيعون شهواتهم ، ومنهم من تغلب عليه الروحانية اللطيفة أي المعتدلة ، ومنهم من يجمع بين هذين الأمرين على اختلاف بينهم في نسبة الجسمانية الى الروحانية ، أما الروحاني الكامل في نظره ، وهو وأعلى المجموعات والأصناف فوجوده أقل ، وأكثر الناس جسمانيون ، واعتبر من هؤلاء الفضلاء الروحانيين أويس القرني ، وابراهيم بن أدهم (ت 150 هـ) اللذين يعتبران من المتصوفة .

وأقصى الروحانية عنده بلغها هرمس الذي يعتبر في كتب تاريخ الحكماء عند العرب مثلا في العرفان والزهد ، وأشار ابن باجة الى أن أرسطو ذكر هرمس ، ويبدو أنه اعتمد على مصادر غير كتاب " نيقوماخيا " ويبيّن أن هذا الصنف الروحاني من الناس يزدرون الأفعال الجسمانية ويصبرون على الجوع والسهر والأعمال الشاقة ، وأنه شاهد جماعة من هؤلاء في زمانه ، ويرى أن التعلم والتعليم والمثابرة على العلوم داخلة في هذا الصنف ، وكذلك الصوفية وذلك بحسب مقاصدهم .

فالخلق الفاضل عند ابن باجة انما يصير به الانسان روحانيا اذا صدر عنه الفعل الذي تحصل له به هذه الروحانية ، ويرى أن ذلك " موهبة الهية يخص الله تعالى بها من يشاء من خلقه وليس في ذلك للانسان حظ"(1) .

فكأن الروحانية الخالصة الهية تصدر عن الله ، ولذلك قال ابن باجة : "فأما المواهب الالهية فهي ما لا يمكن أن يكون الانسان سببا لها " (2) .

---

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 174 ب .

(2) المرجع نفسه .

ومن كانت غايته الأمور الخارجية الجسمانية فهو والبهيمة سواء ، والكمالات كمالان ، كمال شكلي ، وكمال فكري . أما الكمال الشكلي ، فهو الذي يشارك الحيوان فيه الانسان كالحياء والنجدة في الأسد ، والعجب للطاووس ، والكرم للديك ، والمكر للثعلب ، والملق للكلب .

وأما الكمال الفكري ، فهو كمال خاصة بالصور الروحانية الانسانية لا يشترك فيها الحيوان الانسان كصواب الرأي وجودة المشورة والصناعات والمهن التي يختص بها الانسان كالخطابة وقيادة الجيوش والطب ، أما الحكمة فهي أثمن الروحانية الانسانية على الاطلاق ، فالعلوم والأفعال الفكرية كمالات مطلقة ، وهي مختصة بالانسان وحده ، ذلك أن الجسمانيات تفيد الوجود المحسوس وهو أقصر الموجودات وأسرعها الى الفناء ، أما الكمال المطلق أو الحكمة فهو أجدر بالوجود الدائم ، وأليق الموجودات بالدوام الموجودات العقلية ، وكذلك الروحانية فانها طويلة البقاء ، بالاضافة الى العقلية لأنها في ذاته مركبة من الجسماني والمعقول ، فاستفادت من المعقول طول الوجود ودوام البقاء ومن الجسماني تناهي البقاء"(1) .

وهكذا يرمي ابن باجة الى غرس الفضائل في النفس البشرية ، ويلتقي مع الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو في وضع الحكمة في قمة الفضيلة ، وهذا يتفق مع فكرة الاسلام في وضع المعرفة في قمة قيم الانسان " هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون " . فالفاضل هو الذي يفعل أفعالا معقولة لذاتها ليصل الى أعلى مرتبة من مراتب الكمال ، وهو الذي لا يأخذ من الأفعال الجسمانية الا بالقدر الذي يساعده على تحقيق وجوده ، وكذلك من الأفعال الروحانية الا بالقدر الذي يساعد المعقول ، ويجب أن يتصل بالطبقة الراقية ، ويواصل البحث عن المعرفة ، ويختار أفضل الأفعال وأسماها ، وهكذا يتميز بالصفات الفاضلة .

---

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 167 ب .

وكيف يمكن للمتوحد أن يصل الى هذه الأفعال الفاضلة ، فقد أوجب ابن باجة واجبات يجب أن يطبقها سواء بينه وبين نفسه، أو بينه وبين ربه أو بينه وبين غيره .

فالانسان الفاضل هو الذي يقوم بالأفعال الروحانية لغاية معينة وليس لذاتها ، ويجب أن يعتزل الناس الذين يقفون عند هذه الصور ، لأنه يمكن أن تقف عائقا بينه وبين الحصول على السعادة ، وعليه أن يشارك أهل العلم والفلاسفة والمشتغلين بالصور المعقولة ، وأن يتأمل في ما خلقه الله وابتدعه "خذ نفسك واعمل ببصيرتك في مخلوقات الله عزّ وجلّ حتى توصلك الى المعرفة به ، " إنّ في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربّنا ما خلقت هذا باطلا " فاذا علمت الله عزّ وجلّ وكتبه ورسله ، فمن أضل ممن نساه ، نسوا الله فأنساهم أنفسهم "[1] .

وتظهر الفضائل عند ابن باجة في صورة أعمال متقنة كاملة ، ويربط بين النظر والعمل ، وبين الفكرة السليمة والسلوك القويم ، ويظهر ذلك في وجود الفعل الأخلاقي الكامل ، وهذا فهم اسلامي للحكمة ، " وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون "[2] ، فالفعل الأخلاقي في صورته الكاملة الصادر عن الانسان العاقل هو الذي يعطي لنا الصورة الحقيقية للعلم والمعرفة لأنه نتيجة لهما .

ويشبه العالم المتحلّي بالفضائل بالمبصر في حالة الضوء ، فهو يتجنّب مايريد أن يتجنّبه ، ويقبل ما يريد أن يقبل عليه ، أما الجاهل العبد فهو كالمبصر في الظلام ، يقبل على أشياء كان يريد تجنّبها ، وكل أعماله غباء ، وما يأتيه صواب فبالعرض " قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكّرون "[3] .

---

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 137 .
(2) سورة التوبة ، آية 105 .
(3) سورة الأنعام ، آية 50 .

انّ هذه الصفات العقلية التي يتحلى بها العالم تجعل من الصور الروحانية قسماً خاصاً ، والأفعال العقلية والعلوم كمالات مطلقة تعطي للانسان الوجـــود الحقيقي الذي يسمو به عن الصور الجزئية .

وبتحقيق الفعل الأخلاقي الكامل ، والوصول الى الغاية القصوى نصل الـــى مفهوم التدبير الذي يستعمل ابن باجة لتوضيحه تعاريف العرب فيقول : " لفظـــة التدبير تقال على معان كثيرة ، قد أحصاها أهل لسانهم ، وأشهر دلالتهـــا بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ، ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلا واحداً يقصد به غاية ما ، فان من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليـــه التدبير ، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمّى ذلـــك الترتيب تدبيرا ، ولذلك يطلقون على الاله أنه مدبّر العالم "[1] .

وهذا يربط بين ترتيب الأفعال وتنظيمها عند الانسان والغاية التي تحمل في مضمونها ، وأشرفها عنده هو تدبير المدن وتدبير المنزل ، والتدبير المطلق هـــو تدبير الاله للعالم[2] .

وهنا يثبت ابن باجة أصلا عقائدياً مهمّاً مستنداً فيه على الواقع ، فيبرهن على نظام الله وكمال تدبيره ، وأنه هو الخالق والموجد والمسيّر لهذا العالـــم ، وأنّ هذه الموجودات قد وجدت من الاله بترتيب وتدبير دقيق ومتقن .

ويظهر لنا من خلال هذه الدراسة كيف تأثر ابن باجة ببطل المدرســـــة المشرقية أبي نصر الفارابي ، وأنه درس بدقة وتتبعه رسائل أرسطو واطلع بتوسع علـــى دراسات أفلاطون ، حيث يشير الى رسائله مثل " فيدون " و " السياسة " و " نيقوماخيا " لأرسطو ، ويستشهد بأقوالهما حين يؤيد آراءهما ، ولكن هذا لم يمنعه من اتخـــاذ موقف خاص به ، موقف فيلسوف مسلم ، عاش تحت ظل وتأثير الدولة المرابطية ، وتبرز هذه الأفكار في قضايا مختلفة ، منها التوحد ، والفعل الارادى ، ومدى ارتبـــاط الأفكار النظرية بالعمل .

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 165 أ .
(2) المرجع نفسه .

نظرية المعرفة والاتصال عند ابن باجة

نظرية المعرفة والاتصال عند ابن باجة

احتل ابن باجة مكانة مرموقة بين الفلاسفة العقليين ، حيث جعل الحق في كل فلسفته في المقام الأول ، وتقدس هذه الملكة ، فيرى أنها أسمى قوى الانسان التي يمكن أن ترفعه الى المقام الأعلى .

فلم يتردد أن يقرر أن العقل البشرى يستطيع أن يصل الى الحقائق ، أو الى الصور الكلية ، لأن العقل في ذاته ينطوى على امكانيات تؤمله لأن يتصل بالعقل الفعال ، وأن يرى المعقولات المجردة الخالصة ، وهذه القدرة على معرفة الحقائق الالهية الأزلية اذا أدركت غايتها يحدث كما يعبر عنه ابن باجة الاتصال بالعقل الفعال .

وعرفت هذه النظرية عند الفلاسفة على نوعين : اتصال صوفي يعتمد على الذوق ، والكشف ، والمشاهدة ، وهو الذى يسميه المتصوفة بالفناء ، أو الاتحاد ، ويكون فناءا في الله ، أو اتحادا بالألوهية .

والثاني اتصال صوفي يعتمد على النظر ، والبحث والتأمل ، ويكون اتصالا بالعقل الفعال .

وهناك اختلاف بينهما في المنهج وفي الموضوع ، فأى الطريقين يسلك ابن باجة ؟ .

اذا كان ابن باجة قد بنى فلسفته الميتافيزيقية على العلوم الطبيعية والرياضيات ، فلا شك أنه تجريبي عقلي يعتمد على المدركات الحسية منطلقا منها الى المجردات ، بادئا من الجزئيات منتهيا الى الكليات ، وهذا ما يؤكده أغلب الذين كتبوا عن ابن باجة ، ومن الذين يؤكدون أن ابن باجة يمتاز عن بقية الفلاسفة بأنه فصل الفلسفة عن الدين ، وأنه مخالف لرأى الغزالي في المعرفة ، وهو رأى يتلخص في اتهام العقل بالعجز وفي الالتجاء الى الحدس والرؤية المباشرة ،

ويخبرنا بهذا الرأي ابن طفيل (ت 581 هـ) مقارنا بين طريقته وطريقة الفلاسفة الاشراقيين والمتصوفة ، " وهذه الرتبة التي أشار اليها أبو بكر ينتهي اليها بطريق العلم النظري ، والبحث الفكري ، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها ، وأما الرتبة التي أشرنا اليها نحن أولا فهي غيرها ، وان كانت اياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه ، وانما تغايرها بزيادة الوضوح "(1) .

وقد نقد ابن باجة للغزالي (ت 1111 م) في طريقته المعتمدة على الخلوة والذوق الصوفي ، واعتبر ذلك كله مثالات خيالية للحق ، وظنونا غير يقينية ، يقول في رسالة الوداع : " وقد وصل الينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي ، وسماه المنقذ ، وصف فيه طرفا من سيرته ، وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أمورا الهية ، والتذ اذا عظيما ، ومما قاله فيه : كان ما كان مما لست أذكره ، وهذه كلها ظنون ، وأشياء تقيمها مثالات الحق ، وهذا الرجل يتبين من أمره أنه لم ينتقل عن هذا الصنف ولا عن حاله الأولى ، وأنه غالط ، أو متغالط لخيالات الحق "(2) .

وبعد كل هذه الأدلة فاجأتنا حقيقة أخرى يثبتها ابن باجة في رسائله المخطوطة التي لم تنشر بعد ، وذلك في ورقة 123 ب : " وطريق الصوفية المستعدين للقبول ، وطريق الغزالي ، من الطرق الموصلة والطرق المأخوذة أولا عن نبينا صلى الله عليه وسلم " ، ويقول كذلك في ورقة 124 ب " والناظر مع نظرك في مقالات الخير ، في عيون المسائل ، ثم في قول أبي حامد تجد الكل من نمط واحد ، والكل في التأويل مع الكتاب العزيز متفق " .

وهذا مخالف تماما لما عرف عنه عند الباحثين ولما ذكره في رسالة الوداع من نقد لطريق الغزالي ، كما هو مناقض لما يزعمه الباحثون في أنه فصل الفلسفة عن الدين والتصوف فصلا تاما ، ولكن كيف يفسر هذا التناقض ؟

---

(1) ابن طفيل ، رسالة حي بن يقظان ، ص 59 ، تحقيق عبد الحليم محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة .

(2) ابن باجة ، رسالة الوداع ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 199 أ .

يبدو أن نقده للغزالي قائم على أساس مجاراته للجو السياسي والثقافي المعادي لاتجاه الامام الغزالي في عهد المرابطين ، الذين منعوا كتبه من أن تدرس في المغرب ، وأما موافقته له ، واعترافه بقيمة طريقه للحقيقة ، فانه يمثل رأيه الحقيقي ، كما يمكن أن يكون تراجع عن فكرته الأولى اذا ثبت أنه ألف رسالة الوداع في عهد المرابطين وقبل الرسالة التي أبان فيها عن رأيه هذا كما يظهر في التسلسل الموضوعي في رسائله .

وهناك دليل آخر يمكن الاعتماد عليه في هذا المجال ، وهو أن ابن باجة قد يكون اطلع على رسائل اخوان الصفا التي وصلت الى الأندلس في عصره ، ولعله تأثر بها ، مما جعله يضع مكانا في رسائله لطريق الحدس ، ومنهج المتصوفة ، ويعترف بصحته ، فهو في نظره متمم للمراتب التي لا يمكن ادراكها بالعقل .

ويعلل ابن باجة فكرته هذه في رسالة " اتصال العقل بالانسان " فيقول ان الواحد يمكن أن يكون عددا ، وكل شيء متصل يكون وحدة متكاملة يسمى متصلا ، وتكون الصور الروحانية واحدة كصورة مدينة متخيلة . وان الواحد هو كل جسم غير مجرد من الهيولي ، رغم ما يلحقه من التغيرات الطارئة ، يبقى ذلك الواحد هو بنفسه ، فمثلا ان الانسان يمر على مراحل متعددة ، فيكون جنينا ثم طفلا ، فيكبر ويدخل في مرحلة الشباب والكهولة والشيخوخة ، ولكن رغم كل هذه الأوضاع المختلفة التي يمر عليها ، فانه يبقى ذلك الواحد بالعدد .

" ان هذا العقل الذي يكون واحدا هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده . . . فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نورا بين يديه يهتدي به ، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه ، فبقي في ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد محجوبا عنه سائرا في سخطه ، وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة ، ولذلك تمم الله العلم بالشريعة . ومن جعل له هذا العقل ، فاذا فارق البدن بقي نورا من الأنوار يسبّح الله ويقدسه مع النبيّين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا ". (1)

(1) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 217 أ .

وتحصل للانسان القوة الفكرية عند ما تحصل له المعقولات ، ويعتبر الشخص انسانا بهذه المعقولات وليس بالقوة الغاذية ، ولا بالقوة الحصدية الحسيّة ، ولا بالقوة المتخيلة ، وان العقل بالفعل هو المحرك الأول في الانسان بالاطلاق .

ويعتمد هنا ابن باجة على تصنيف أرسطو للملكات النفسية فهي :
1) الغاذية ، 2) الحساسة ، 3) النزوعية ، 4) المتخيلة ، 5) المفكرة .

ولكنه لا يميل الى الجمع بين الحس والتعقل كما فعل أرسطو حيث يعتبرهما من جنس المعرفة وأنهما يختصان بالحكم .

ويفرق ابن باجة بين العقول الأربعة : العقل الهيولاني ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعال ، فيرى أن لكل من هذه العقول وظيفة مزدوجة ، فكل عقل يكون مادة للعقل الذى يليه ، وصورة للعقل الذى يسبقه ، فالعقل الهيولاني مثلا مادة للعقل بالفعل ، وهذا العقل صورة للعقل المادى ، الى آخر هذا التدرج .

وحاول ابن باجة أن يفسر اتصال العقل في رسالته : " اتصال العقل بالانسان " فمشكلة العلاقة بين النفس والعقل الفعال والمنفعل التي لم يوضحها أرسطو توضيحا كاملا ، عالجها ابن باجة على ضوء فكر أفلاطون الذى يبدو أنه أقرب الى المفهوم الاسلامي للنفس والعقل وصلتها بالانسان .

وهكذا يسلم ابن باجة بأن أهم جزء في الانسان هو العقل ، ويرى أن المعرفة الصحيحة انما تكتسب عن طريق العقل الذى به وحده يحقق السعادة .

ويؤمن ابن باجة بتعدد العقول ، وأن العقل الأول هو مصدر هذه العقول ، ومثابة العقل الفعال بمثابة نور الشمس وبدونه لا نرى الحقائق ، وهنا هنا يتبع أرسطو في كتابه النفس حيث ذكر العقل الفعال وشبهه بنور الشمس .

يقول أرسطو : " ذلك أننا نميز من جهة أن العقل يشبه الهيولي لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه "العلة الفاعلة ، لأنه يحدثها

جميعا كأنها حال نسميه بالضوء ، لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألــــوان بالقوة الى ألوان بالفعل ، وهذا العقل هو المفارق اللامنفصل غير الممتزج مــن حيث أنه بالجوهر فعل "(1) .

وهذا التأثير عند ابن باجة مصطبغ بصبغة اسلامية ، فالمؤمن هو الـــــذى يمكن له أن يتصل بالعقل الفعال ، " ورأى بقوته الناطقة حيث فاضت عليهـــا الموهبة ، تلك الموهبة كما ترى بقوة العين ضوء الشمس بضوء الشمس ، والسبـب القريب في ادراك المعقولات وحصول القوة الناطقة بالفعل هي الموهبة التي هي مثل ضوء الشمس تبصر بها وترى مخلوقات الله تعالى حتى يكون من يؤمن باللـه وملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة ايمانا يقينيا ، فيكون من الذين يذكرون اللـه قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، فلا فكرة الاّ بتلك الموهبة ، وتلك الموهبة هي اتصاله بالعقل الفعال "(2) .

وهكذا تنكشف المعاني المدركة للقوة الناطقة بالموهبة الفائضة عليها ، كما تنكشف للبصر المبصرات بنور الشمس ، بعد أن كانت مضيئة قبل أن تشرق على هذه نور الشمس ، وعلى تلك موهبة الله عزّ وجلّ التي بها ترى الكلّ وأجزاءه .(3)

ويذكر ابن باجة الآثار الفارابية التي بنى عليها جوانب من فلسفته ومنهـــا " رسالة العقل " ، " في معاني الواحد " ، " السياسة المدنية " ، " المدينـة الفاضلة " ، ويظهر من رسائل ابن باجة أنه يعتبر الفيلسوف الفارابي أصلا مــن الأصول ميعتمد عليه ، أما باقي الفلاسفة المسلمين فلا يأتي ذكرهم في أغلـب الجوانب التي أشار اليها .

فالمتوحد عند ابن باجة يمكن له أن يصل الى العقل المستفاد ، ويشبـــه متوحده حكيم الفارابي الذى اختصه من بين الجمهور بالخلود لبلوغه درجـــة

(1) أرسطو ، كتاب النفس ، ترجمة الأهواني ، الحلبي ، القاهرة 1962 ، ص 112 .
(2) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 136 ب .
(3) نفس المرجع ، ورقة 137 أ .

العقل المستفاد واتصاله بالعقل الفعال ، ويفرق بين عدة مستويات للانســـان الذى يعيش بحسب طبيعته في مجتمع انساني ، والانسان الذى يفكر تفكـيرا نظريا ، والانسان الفائق الفطرة الذى يتحقق لديه العقل في أكمل صورة ، وتبرز نظريته العامة بتطور الفكر عن حالته الطبيعية الى العقل الانساني الكامــل الذى يرتفع من مرتبة الخضوع لعوامل الطبيعة الى مرحلة التحرر من الطبيعة .

وقد اقترح الفارابي على المسلمين أن يستعيضوا عن مجتمعهم التقليـدى بمجتمع مثالي يشبه الى حد كبير نظام الجمهورية الفلسفية الذى اقترحه أفلاطون على أهل أثينا وغيرهم من اليونان ، كذلك أتى الفارابي بنظرية الفيض وهـي من مصدر أفلاطوني محدث . (1)

ولا يستطيع الانسان أن يبلغ كماله الا في مجتمع معين عند الفارابـــي ، والمجتمعات قسمان ، منها ما هو كامل ومنها ما هو غير كامل ، والمدينة الفاضلـة هي التي يتعاون فيها أعضاؤها على تحقيق السعادة والمحافظة على الحيـاة ، ورئيسها هو انسان تحققت فيه الانسانية على أكملها ، اكتسب عقله جميــع المعقولات وأصبح عقلا بالفعل ، وهو وسط بين العقل الفعال والعقل الهيولاني ، ومصير المدينة الفاضلة عنده تكون على حسب ادراكها للحقيقة ، فكل نفس علمت الأول والثيني والعقول الثواني والعقل الفعال تكون قد اكتسبت الخلود .

وأن السعادة لا تكون الا بادراك العقل لذاته بعد مجموعة من الادراكات المتدرجة ، وعندئذ يصبح العقل والمعقول شيئا واحدا ، وعند ما يدرك الانسان ذاته ينخرط في سلك الأزل ، وتتم سعادة الأنفس في المدينة الفاضلة بتأملهـــا للعقل الفعال ، وهي سعادة عقلية خالصة من المادة ، وتتصل أنفس هذه المدينة لتصير كنفس واحدة ، وكلما اتصل بعضها ببعض زادت سعادتها . (2)

---

(1) محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الخامســة ، 1973 ، دار المعارف ، ص 16 .

(2) أبو نصر الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق ، بــيروت ، 1968 ، تحقيق البير نصري نادر .

فبقي النظام الفلسفي الذي دافع عنه الفارابي النظام الذي سار عليه ابن باجة وحافظ على النقط الأساسية فيه مثل اشراق العقل الفعال ، والتمييز بين الحكمة والشريعة والتأويل ، وتقدم العالم ، ولكنه أدخل عليه تعديلات وأضاف اضافة مستترة ، فاننا نجد أنفسنا ضمن مؤلفاته أننا أمام اتجاه مبتكر يدل على نزعة تأملية عميقة ، فقد انطلق في كتاباته المنطقية من الفارابي ، واتفق معه في فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية ولكنه اتخذ منهجا مخالفا في أبحاثه الفلسفية التي عالجها على أساس العقل وحده ، فسعادة المفكر عنده مرتبطة بالوصول الى حقائق الموجودات والتصرف طبقا لما يمليه العقل .

لقد استطاع ابن باجة أن يلم بالدراسات الفلسفية التي وصلت اليه ، واستطاع بدراسته المنطقية العميقة لهذا التراث أن ينفرد بطريقته في دراسة مفهوم المعرفة والاتصال .

وحاول ابن باجة أن يأتي بشيء جديد في هذه النظرية ، فقد اطلع على أغلب مؤلفات الفارابي فلم يجد فيها ما كان يطلبه ، أما كتب أرسطو في هذا الموضوع فهي مختصرة جدا ولا يمكن الاكتفاء بها ، فقد كتب الى أبي الحسن علي ابن عبد العزيز بن الامام[1] ، الذي وزر للمرابطين ، وكان من أصحاب ابن باجة وطلبته في رسالة الوداع يقول : " وأوكد من هذا وأشده وجوبا علي وألهذه وأشبهاه الى اعلامك بأجل الأمور التي وقفت عليها ، وهي صفة الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك اليها ، فقد وصفها وأطال الوصف فيها من تقدمني ، وأحد من وصفها وكرّر القول فيها أبو نصر ، ومكانه في هذا العلم مكانه ، لكن لا أجد في جميع كتبه التي وصلت الأندلس هذا النحو الذي وقفت عليه ، وسيبين لك ذلك من قولي فيها ان هذا النحو من النظر انما تبين لي فقط . فاني وجدت لأرسطو في الحادية عشر من " الأخلاق "[2] ذلك ، غير أنه مجمل جدا لا يمكن من الاكتفاء به

(1) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج 2 ص 63 .
(2) الأخلاق الى نيقوماخوس ، ويدعوه ابن باجة نيقوماخيا .

فقط أن يوقف منه على هذا القدر . والسبب الذى أظنه في أن ترك القوم القول فيه ليس إلا بما نحن بسبيله . وسيبين لك ، أعزك الله ، اذا وقفت عليه قدر الانتفاع به وأنه لا موقع في النفع في الحياتين كموقعه "(1).

فاذا وجد ابن باجة مصادر المعلمين أرسطو والفارابي غير كافية ووافية في هذا الموضوع ، فما هي تنقيحاته التي أضافها في هذا المجال .

تظهر فكرته الرئيسية في أن بواسطة العلم وحده يستطيع الانسان أن يصل الى الاتصال بالعقل الفعال ، " ان العلم أفضل الأشياء الانسانية وأبعدها فحصا رجاء انا نصل الى أمر عظيم لا نعلم ما هو على التحصيل ، غير أن عظمه لا يحط مرتبته من النفس ، ولا تقدر المجازة عن ابداعه لعظمه وجلاله ورونقه ، حتى أن بعض الناس يعتقد أنه يصير نوراً وأنه يصعد الى السماء ". (2)

ولا يصل الانسان الى الحق الاّ بعد أن يمر على شكوك ، وآلام كثيرة ، لأن العلم لا يحصل الاّ بالشوق اليه ، والشوق ألم ، ويحدث أحيانا أن يجد المتشوق الى هذا العلم عقبات تحول بينه وبين اليقين .

وطالب هذا النوع من المعرفة والعلم لا يطلبه لغاية معينة ، ولا لنيل لذة مقصودة ، بل يتعلم لغاية العلم ذاتها ، ومن يطلب العلم في سبيل اللذة فهو كمن يأكل أكلا لذيذا لا يصحّ به جسمه ، فكل علم يرمي الى غاية معينة مقصودة لا يؤدي الى اليقين ، وحتى طالب العلم في سبيل الكرامة يفشل في كثير من الأحيان ، وهذا هو السبب في اعراض أكثر الناس عن الحكمة ، واقبالهم على العلوم العملية التي يجدون فيها منفعة أكثر .

ويربط ابن باجة بين آلة الانسان الأولى وهي البدن ، والفضائل الخلقية ويجب المحافظة والاهتمام بهما بالدرجة الأولى ، والذى يحافظ على أحدهما دون الآخر لا يستطيع أن يصل الى المحرك الأول .

---

(1) ابن باجة ، مخطوطة أكسفورد ، ورقة 197 ب .
(2) المرجع نفسه ، ورقة 200 أ .

والغايات كثيرة عند الناس ، اذ هي تختلف باختلاف المعايير التي يضعونها ، ولكن الغاية القصوى عنده والخير الأعظم ، انما هي فيما يكون جوهره فعله ، فجوهر الانسان جوهر عقلي ، ومن ثم فعمله الأخلاقي الخالص يتمثل في الغاية القصوى ، وهي الاتصال وادراك العقول المفارقة .

ان طبيعة الانسان في نظره متوسطة بين الطبائع السرمدية والطبائع الكائنة الفاسدة ، والأمر في الانسان على الحالة الطبيعية لا ينتقل من جنس الى جنس الا بتوسط ، كما يوجد ذلك في أجناس الجواهر الموجودة ، فيجب أن يكون في الانسان معنى هو في تلك السرمدية ، فيكون به سرمديا ، ويكون فيه معنى يشبه الكائن الفاسد ، فيكون به كائنا فاسدا ، فالانسان من أعاجيب الطبيعة .

ويستخلص من الكائن الفاسد اللذة النفسية والجسدية التي تفنى وتزول لأنها غير متصلة ، ولا يمكن اتصالها لأنها توجد بعد تقدم أضدادها ، ومن السرمدية نستخلص العلوم اليقينية التي لا تزول الا بزوال موضوعها ، ويمكن الاتصال فيها ، وكذلك العقل المستفاد فانه لا يزول لأنه عقل ومعقول في آن واحد ، وهو خالد متصل بهذه الصورة .

ويصنف ابن باجة اتحاد العقل الانساني بالعقل الفعال الى ثلاث مراتب :

1 ــ المرتبة الطبيعية التي توجد عند الجمهور ، فهم يرون المعقول مرتبطا بالصور الهيولانية ، ولا يعلمونه الا بهذه الحالة ، ويمثل هذا الصنف من الجمهور بأصحاب الصنائع العملية .

2 ــ المعرفة النظرية ، حيث يرى النظار الطبيعيون المعقول أولا ، وينظرون الى الموضوعات ثانيا ، ولأجل المعقولات تشبيها ، وفي هذه المرتبة يشاهد أصحابها المعقول بواسطة ، مثل الشمس حين تظهر في الماء .

3 ــ مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه .

وهنا يقارن ابن باجة بين المراتب الثلاثة ثم بين الأحوال الثلاثة التي ذكرها أفلاطون في لغز الكهف ، والتي يعرض فيها المراحل المتدرجة للمعرفة ،

التي تبدأ بمعرفة ظلال الأشياء الفعلية ، وتنتهي الى تحقق المثل الخالصة ، وعلى رأسها الخير. (1)

ولكنه يمرر نهج أفلاطون في هذا اللغز حيث يقسم المعقولات الى مراتب ، منها المعقولات العملية المرتبطة بالصور الخيالية ، وهي كائنة فاسدة ، ومعقولات العلم الطبيعي المرتبطة بالأمور الشخصية وتستند الى خيالات أشخاصها ، ولما يرتقي صاحب العلم الطبيعي ويدرك الصور المفارقة التي لا وجود لها عقل المعقولات الغير الفاسدة .

وهكذا يدرك الجمهور الموجودات المعقولة بواسطة مشاهدتها ، أو نسبتها الى مضافها ، وبواسطة الصور الروحانية التي تحصل عن الحس ، وكذلك النظار والمتفلسفون فانهم يدركون الكليات بهذه الصور ، وهي فاسدة ، واذا أمكن نسيانها ذهب معقولها بذهاب صورتها ، فلا يتصل المعقول الهيولاني الا بتوسط الصور الروحانية ، وهم يشعرون بالصور الروحانية ، ويدركون أنها موضوعات لأجسام محسوسة ، ولا ينكرون من حيث لها هذا الوجود ، ومن فكر فيها على هذا النحو حصلت له رتبة النظار ، ويرتقي صاحب العلم الطبيعي ، ويتدرج في تفكيره ، ولا يفكر في هذه المعقولات من حيث هي معقولات ، بل يحاول أن يدركها كاحدى موجودات العالم ، ويستنتج من نسبة المعقول الى الموضوع ، ونسبة ذلك المعقول الى الشخص معقول ثالث يدرك به الانسان المعقول الأول .

ان الانسان عند ابن باجة يدرك أولا الصور الروحانية على مراتب ، ثم يتصل بها بالمعقول ، ويتصل بهذا المعقول بالعقل الآخر ، وهكذا يتم ادراك المعقول على هذه النسبة من الارتقاء والصعود الى فوق .

والعقل الذى وصل الى هذه الرتبة من ادراك المعقول ، لا توجد له الصورة الروحانية ، وتنعدم عنده صورة المضاف الى الشيء ، ويبقى عقله واحدا غير متكثر ،

---

(1) فؤاد زكريا ، دراسة لجمهورية أفلاطون ، مؤسسة التأليف والنشر ، القاهرة ، 1967 ، ص 143 .

وهي السعادة القصوى التي يحاول الانسان أن يصل اليها ، وهذه الحالة تشبه الضوء ، والعقل يشبه الابصار ، فمن كملت عنده هذه الصورة استطاع أن يشاهد المعقول بوضوح ، وهذا العقل المستفاد واحد من كل جهة ، وهو بعيد عن المادة لا يلحقه التضاد ، وهو الذى يقوّم الأمور ويصلحها ، والله عنه راض تمام الرضى .

وهناك صنف طبيعي يدركه الانسان من تلقاء نفسه ، وصنف الهي يدرك بمعونة الهية ، ولذلك بعث الله الرسل ليخبروا بالامكانات الالهية ، وقد جاءت الشريعة المحمدية تحثّ على العلم ، " والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كلّ من عند ربنا "(1)

وقد كان النبي يؤثر العقل على ما فيه من صفاء وحكمة ، والعالم مقرّب عند الله ، وقدّس الله العقل ، وحتى يفارق البدن يبقى يسبّح الله مع النبيين والصديقين والصالحين .

ان العقل معطى من معطيات الله على من يرضاه من عباده ، فمن عمل صالحا وما يرضي الله أثابه بهذا العقل الذى يبقى نورا بين يديه يهتدى به ، لأن الأعمال الانسانية عند الله تتفاضل بالغايات ، مثال ذلك العابد والمرائي ، فكلاهما كان يؤدى واجبه في نظر الناس ، ولكن العابد نال رضى الله . والمرائي نال سخطه .(2)

فان الاتصال بالعقل الفعال عنده يتم بتخليص النفس من الماديات التي تقف عائقا عن الحياة العقلية الخالصة ، وترويض النفس بالتدرج لتتسم بالحياة العقلية ، واعطاء العقل الدرجة الأولى في التحكم في كل المجالات العلمية والعملية .

---

(1) سورة آل عمران ، آية 7.
(2) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 121 أ .

ومجمل القول أن ابن باجة تأثر في ميدان المعرفة بأفلاطون وأرسطـــو والفارابي ، وأكد على الجانب التأملي ، ويمّن بأن هناك طريقين للوصـــول أو الاتصال ، وهما طريق البرهان في المعرفة ، وطريق الفطرة الفائقة دون تعلـم وهو طريق الصوفية الذى يستمد من النبوة ، بل نراه يفضل بصائر الأنبياء علـى غيرها من بصائر الحكماء ، فيقول " وأعظم البصائر الموهبة من الله عـزّ وجـلّ بصائر الأنبياء صلوات الله عليهم ، يعلمون الله عزّ وجلّ ومخلوقاته حق علمـــه ، ويرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم ذلك العلم العظيم دون تعلم ولا اكتساب"(1).

ويتبيّن لنا أن ابن باجة يعتبر أن طريق الوحي وطريق التصوف من الطـرق الموصلة الى الحق والكمال الذى هو السعادة القصوى والبقاء الأبدى ، ويـرى أن أجل المطلوبات وأكملها هو العلم بالله عزّ وجلّ ، الذى يفيض على الانسان بالمعرفة ، ويعترف بأن العقل لا يتجاوز طورا معينا في ميدان المعرفة المطلقة ، وأن العقل الفعال والاتصال به هبة من الله ونعمة وثوابا من عنده ، ويجعـــل الخلود متوقفا على هذا الاتصال فيقول ،" ومن جعل له هذا العقل ، فاذا فارق البدن بقى نورا من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهـداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا "(2) .

وهذا يؤكد لنا قبوله للحدس ، والادراك المباشر ، الذى هو هبة من الله ، والقاه في الورع والقلب ، حسب تعبير المتصوفة .

وفي الواقع أن هذه النزعة الصوفية المصطبغة بصبغة عقلية جزء سار في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ابتداءا من الفارابي الى ابن رشد الذى اعتنق نظريـــة الفارابي في الاتصال ، ونظرية العقل والخلود لابن باجة .

---

(1) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 121 .

(2) رسائل ابن باجة ، ورقة 217 أ .

شرحه لمنطق أرسطو : كتاب العبارة ، القياس .

المنطق

ألف ابن باجة شروحا منطقية على بعض مؤلفات أرسطو وفرفوريوس الصوري وأبي نصر الفارابي ، ورد بعضها في مخطوط أكسفورد وهي من ورقة 193 الى 212 .

1) من قوله في صدر إيساغوجي .
2) من كلامه في لواحق المقولات .
3) من قوله على كتاب العبارة .
4) كلامه في القياس .
5) كلامه في البرهان .

وورد في مخطوط الأسكوريال ما يلي :

1) تعاليق على كتاب أبي نصر في المدخل والفصول من إيساغوجي من ورقة 6 الى 45 .
2) تعاليق على كتاب بارميناس (العبارة) للفارابي من ورقة 45 الى 48 .
3) كتاب البرهان من ورقة 71 الى 85 .
4) كلام على أول البرهان من ورقة 86 الى 98 .
5) تعاليق على كتاب المقولات لأبي نصر من ورقة 111 الى 124 .

ويذكر ابن أبي أصيبعة عنوانا آخر وهو " تعاليق على كتاب أبي نصر في الصناعة الذهنية .

ويتضح من هذا أن مجموعة أكسفورد تزيد عنوانا وهو كلامه على أول البرهان ، كما أن ابن أبي أصيبعة يضيف عنوانا آخر سبقت الاشارة اليه لم يرد في مجموعات المخطوطات المعروفة ، ولعله أن يكون مرادفا لأحد العناوين السابقة .

وتعتبر هذه الشروح حلقة هامة في تاريخ المنطق من سلسلة الشروح الموضوعة على كتب أرسطو المنطقية باللغة العربية ، لاسيما أن هذه التعاليق

تمثل المرحلة التي سبقت ابن رشد في المغرب والأندلس ، حيث نقلت كتب الفارابي الى الأندلس .

والجدير بالذكر أن ابن باجة في تعليقه على الفصول للفارابي بيّن لنا أن الفارابي قد استحدث أشياء جديدة خالف فيها أرسطو ، وذكر بأن تعريف الكلي عند أبي نصر يخالف تعريف أرسطو له ، لأن الكلي في تعريف أرسطو " ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد "(1) ، أما أبو نصر فانه عرّفه بأنه " ما شأنه أن يتشابه به اثنان فأكثر "(2) .

وقال في موضع آخر " فغرض أبي نصر في المدخل ليس هو فهم أقاويل أرسطو وانما قصد أنه جزء من صناعة المنطق "(3) .

وأدخل الفارابي في كتابه " المدخل " فكرة الشخص من بين الكليات ، وهي فكرة لا توجد عند أرسطو ولا عند فرفوريوس الصوري ، ولعلها فكرة رواقية ، وقد وجدت هذه الفكرة عند إخوان الصّفا (4).

وكذلك القول في فكرة الرسم ، فان أرسطو لم يشر اليه وانما يحترز من اضافات جالينوس وعرّفه الفارابي بأنه ما تركب من جنس وخاصة كقولنا " الانسان حيوان ضحّاك "(5) . ولخص من هذه التعاليق تعليقه على كتاب العبارة للفارابي ، وتعليقه على كتاب القياس .

---

(1) ابن باجة ، مخطوط الأسكوريال ، ورقة 112 .

(2) المصدر نفسه .

(3) المصدر نفسه ، ورقة 114 .

(4) رسائل إخوان الصّفا ، بيروت ، 1957 ، ج 1 ص 395 .

(5) الفصول ، نشرة مباهاة تركي .
Revue de la faculté de langue, d'histoire et de géographie de l'université d'Ancara, Vol. 16 , 1938, p. 212.

كتاب العبارة :

أما تعليقه على كتاب العبارة فقد بيّن فيه ابن باجة الغرض من هذا الكتاب الذى قصد فيه الفارابي أن يعرّفنا كيف نفكر ، ولما كانت الأفكار لا تبدو إلّا في قضايا وعبارات ، فان الفارابي بدأ بالعبارات التي هي أقوال وقضايا ، ولما كانت القضايا مركبة من ألفاظ ، فانه تكلم في الألفاظ المفردة ودلالاتها ، والأحوال التي تلحقها ، وبيّن أيضا المحمولات التي بالذات والتي بالعرض .

وتكلم على القضايا وخاصة القضايا الحملية اذ هي مطلوبات مطلقة وذلك لأن القضايا منها ما يعلم عن طريق القياس ومنها ما يعرف عن طريق التجربة وعن طريق التصفح والتثبت ، ولم يهتم بالكلام على القضايا الشرطية كما هو مذهب أرسطو ، باعتبار أن الشرطية تعود في نهاية الأمر الى قضية حملية ، وأشار الى شرح الفارابي على العبارة لأرسطو الذى نشره ولهم كوتش اليسوعي وستانلي ماروا اليسوعي (1) .

وذكر أن كتاب العبارة تمهيد وتوطئة لكتاب القياس أيضا ، لأنه تحدث في القياس عن القضايا باعتبارها مقدمات ، وانما تكلم عليها هنا من حيث هي قضايا ومطلوبات عامة .

فالموجود المحسوس الذى بجوهره واحد ايدل عليه لفظ واحد ، فاذا قلت " طبيب أبيض " ، " بناء كاتب " فانك تجد هذه العبارة تنحل الى ثلاثة قضايا لأن كل عبارة لها قوام خاص وماهية خاصة ، فالكاتب والبنّاء والأبيض ليس لأحدها قوام متعلق بقوام الآخر بالضرورة ، فان الأبيض معنى غير معنى الكاتب وغير معنى البنّاء ، اذ المشار اليه بقولنا هذا طبيب غير المشار اليه بقولنا هذا كاتب ، فالموضوع متعدد بتعدد الماهية .

---

(1) المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1960 .

أما ذكر الفارابي للأضداد في كتاب العبارة مع أنها من لواحق المقولات فقد أجاب عنه ابن باجة بأن التضاد هنا قصد به التضاد بين القضايا لا بين المقولات .

ثم بين ابن باجة قضية هامة وهي دلالة الأفعال على الزمان ، ويرى أن الأفعال تدل على المعنى بمادتها وتدل على الزمان بصيغتها ، ويلاحظ ابن باجة أن دلالة فعل الأمر على الزمان لا تكون بصيغته كما هو الأمر في سائر الأفعال ، يقول " لكن نرى أن الشيء الذي به دلت على الزمن هو صيغتها والذي دلت به على المعنى وعلى الموضوع هو مادتها "(1) .

وقال في دلالة الأمر على الزمن " ينبغي أن تعلم أن دلالة فعل الأمر على الزمان ليس بصيغته "(2) .

فالمعنى لا يتغير في المادة وإنما الذي يتغير هو الزمان . ولما كانت المادة توصف بأنها وجدت أو توجد أو ستوجد فمعنى الوجود كله واحد لا يتغير وإنما المتغير هو الزمان حين نتصوره في الماضي أو الحال أو المستقبل ، ولذلك جعلت للزمان علامة .

وتعرض ابن باجة لمسألة منطقية لغوية في الألفاظ وهي مسألة الاسم غير المحصل وهو الاسم المسلوب مع أنه لا يوجد في لسان العرب كقولنا لا خفيف ولا ثقيل ، أو كقولنا لا سلكي ، أو لا متناهي ، وهي صيغ يونانية ، وذكر أن الفارابي تعرض لاحتياجنا إليها في العلوم ، قال ابن باجة " وهو إنما ذكره وإن كان مما ليس في هذا اللسان لاحتياجنا إليه في العلوم كقولنا في السماء " إنها لا خفيفة ولا ثقيلة " ، لأنا لم نجد في اللسان العربي لفظا يعطي هذا المعنى الذي استعمله أرسطو إلا بالاسم غير المحصل "(3) .

(1) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 48 ب .
(2) المصدر نفسه .
(3) المصدر نفسه ، ورقة 50 أ .

وتكلم على الرابطة بين الموضوع والمحمول ، وسمّاها " الوجودية " التي تقرن بالاسم المحمول ، فتدل على ارتباطه بالموضوع ووجوده وعلى الزمان المحصّل الذى فيه يوجد الاسم المحمول للموضوع ، والوجود هنا ليس معناه الوجود الذى هو خارج الذهن بل معناه أن المحمول مرتبط بالموضوع وهو فعل الكينونة في اللغة اليونانية واللاتينية .

ثم قسّم القول الى تام وغير تام ، وقسّم القول التام الى خمسة : جازم ، وأمر ، وتضرّع ، وطلب ، ونداء ، وأما التمنّي وما يجرى مجراه فهو تابع للجازم ، وانما جعل الأمر والتضرّع والطلب أقساما مختلفة لأنه أراد المعنى الذى يكون في الألسنة مختلفة ، أما اللسان العربي فهي واحدة .

وتحدث على التقابل بين العدود مثل : اضرب ، لا تضرب ، وبيّن أن الصالح في هذا هو " لا " دون " ليس" لأنك لا تقول " ليس انسان " وتقول أن تقول " لا انسان " .

وتحدث كذلك على الأسماء المستعارة والمنقولة مما يستعمل في الحقائق وفي المجازات ، وأشار الى المشترك كالعين .

وشرح عبارة الفارابي في " أن الموجود يقال على الجوهر أولا ثم على كل واحد من سائر المقولات " فبيّن أن الجوهر مستغن بنفسه عن الأعراض ، أما الأعراض فهي تتبدّل عليه وأن الجوهر ليس قوامه بالعرض ، وانما العرض هو الذى يكون قوامه بالجوهر .

وتكلم الفارابي عن القضية الشرطية وذكر أنها تنحلّ الى قضيتين حمليتين ، مثل : ان نزل المطر ابتلت الأرض ، ومما نزل المطر ، وابتلت الأرض .

وشرح العكس في القضايا أو القلب وهو أن يصير المحمول موضوعا والموضوع محمولا ، وبيّن لنا ابن باجة أن الفارابي يأخذ الأمور بتمام القول فيها ، أما أرسطو فانه يكتفي بأقوال مجملة أحيانا " وأبو نصر أخذ الأمر بتمامه على ما من عادته أن يفصل في كثير من المواضيع "(1) .

(1) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 52 أ .

وفرّق بين السلب والعدم ، وبيّن لنا أن السلب : " فلا شيء عن شيء وليس فيه البتة إيجاب شيء لشيء " ، أما الاسم غير المحصّل فانه يفك عن الموجود معنى من المعاني ولكن يوجب له عدم ذلك المعنى المفكوك عنه ، فالعدم لا يقترن به الجوهر الذي من شأنه أن يكون منه الشيء كقولك : هذا الرجل غير ملتح .

كما بيّن الفرق بين القضية التي تسمى " سالبة الامكان " والتي تسمّى " السالبة الممكنة " والسالبة الامكان هي التي تسلب الامكان وتوجب الوجوب ، كقولنا : حيوان للانسان ، فان الحيوانية واجبة له لا ممكنة ، وأما السالبة الممكنة فهي التي تسلب الامكان والوجود ، وذلك كقوله تعالى : " ولا تقل لهما أفّ " ، اذ أنه اذ نهى عن الأخسّ فقد نهى عن الأعزّ ، واذا ارتفع الامكان ارتفع الوجود بجميع أصنافه "(1) .

وانتقد ابن باجة جاليلوس في عدم تفريقه بين الضروري الذي لم يزل ولا يزال أي أن موضوعه دائم ومحموله دائم ، مثل الشمس ، وبين الدرجة الثانية من الضروري وهو ما هو موجود مادام موضوعه موجودا كزرقة عيني زيد ، والدرجة الثالثة وهي أقلها في بقاء الوجود كجلوس زيد وقيامه ، وهذه كلها ظنها جاليلوس واحدة(2) ، فغلط جاليلوس في هذا أشدّ الغلط ولم يفرّق بين ما هو في الذهن وبين ما هو في الخارج . قال الفارابي في كتابه العبارة : " كما ظنّ ذلك جاليلوس على ما قال في كتابه الذي سمّاه بالبرهان(3) .

وقد عرّف الفارابي الضروري وقسّمه الى ثلاثة أقسام :

---

(1) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 52 ب .
(2) المصدر نفسه ، ورقة 53 ب .
(3) الفارابي ، كتاب العبارة ، تحقيق مباهاة ، مجلة التاريخ والجغرافيا والفلسفة ، مجلد 4 ، أنقرة 1966 ، ص 32 .

(1) الموجود الدائم الوجود الذى لم يزل ولا يزال .

(2) الموجود في الموضوع مادام موضوعه موجودا مثل الزرقة في العين والفطوسة في الأنف .

(3) الموجود في موضوع مادام هو موجودا مثل القعود في زيد ، فانه موجود في زيد مادام القعود موجودا ، أى مادام زيد قاعدا ، وكذلك زيد الموجود مادام موجودا ، وبيّن أن الضرورى بالمعنى الحقيقي هو الأول [1].

ومعنى الممكن الحقيقي هو " ما كان غيره موجودا الآن ومتهيأ في أى وقت اتفق من المستقبل أن يوجد وأن لا يوجد "[2] .

أما ابن باجة فقد قسّم الممكن الى :

(1) ممكن منتظم وهو الذى لم يوجد بعد ، غير أنه يتوقع وجوده في المستقبل دون عوائق لا من ذاته ولا من خارج ذاته ، وهو شبيه بالضرورى في الوجود في المستقبل ، ويشبه الممكن بأنه لم يوجد بعد .

(2) ممكن غير منتظم وهو الذى يتعرض في وجوده للعوائق اما من ذاته أو من خارج ذاته ، وهو ينقسم في نفسه الى أقسام أخرى ثانوية ، وذلك مثل النار التي من شأنها أن تحرق الهشيم ما لم يعق فعلها عائق كالماء مثلا .

وذكر ابن باجة في تعليقه على كتاب العبارة للفارابي كتابا ينسب للفارابي ، وهو كتاب " المقدمات " فقال " ولما أعطانا في كتاب " المقدمات " مبادئ الفكر وعرّفنا بها وبأصولها فقد قصد في هذا الكتاب أن يعرفنا كيف نفكر بها "[3] .

وللفارابي شرح على كتاب العبارة لأرسطو نشره كوتش اليسوعي ، بيروت 1960 عن مخطوط مكتبة طوب كابو أحمد الثالث ، اسطنبول ، وهي نسخة ناقصة حوالي 26 صفحة من أوله لم يطلع ناشرها على نسخة المكتبة الوطنية بطهران وهي نسخة كاملة جيدة .[4]

---

(1) الفارابي ، كتاب العبارة ، ص 84 .
(2) المصدر نفسه ، ص 85 .
(3) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 48 ب .
(4) الدكتور حسين علي محفوظ ، وجعفر آل ياسين ، مؤلفات الفارابي ، بغداد ، 1975 ، ص 292 .

القيــــاس

علّق ابن باجة على كتاب القياس للفارابي ، وبيّن لنا أن هذا الكتاب وضعه الفارابي كتابا مستقلا ، ولم يجعل منه فصلا خاصا في كتاب المنطق ، فهو كتاب مستقل بنفسه [1] ، وأن الفارابي وضع هذا الكتاب على الطريقة المشهورة السهلة .

أما تعريف القياس فهو : " قول توضع فيه أشياء أكثر من واحد اذا ألّفت لزم عنها بذاتها لا بالعرض شيء آخر اضطرارا "[2] وهو تعريف أرسطي يختلف التعبير عنه باختلاف الترجمة ، وباختلاف الشراح ، والمعنى واحد ، وعلق ابن باجة على هذا التعريف بأن كلمة " قول " هنا يقصد بها " المعاني المركوز في النفس " وذلك لأن النطق الخارجي أو الألفاظ في نظره لا تكون الّا تابعة لما في النفس من المعاني ، ويشمل هذا البرهان وغيره كالجدل ، لأن الذى في النفس قد يكون برهانيا وقد يكون جدليا ، وسائر ما يدخل في القول ، لأننا نحتاج في المخاطبة الى نطق خارج أو تعبير .

ويذهب ابن باجة الى القول بأن النطق الداخل لا بد له من النطق الخارج وأنه لا فكر دون لغة ، وهو نظر ذهب اليه بعض الفلاسفة كالوضعيين الذين وحّدوا بين الفكر واللغة ، قال ابن باجة : " وان كان الداخل لا بد فيه أبدا من الألفاظ لأنه لا فكرة الّا بالألفاظ "[3] ، ولكن ابن رشد يفسر " القول " في تعريف القياس " بالقول الجازم " أي بالخبر الذى يحتمل الصدق والكذب. [4]

---

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 54 ب .

(2) وعرفه ابن رشد بقوله : " قول اذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من الاضطرار عن تلك الأشياء الموضوعة بذاتها لا بالعرض شيء ما آخر غيرها .

تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق جيرار جهامي ، بيروت 1982 ، ج 1 ص 139 .

وعرفه الفارابي بقوله : " قول تركب عن مقدمات توضع اذا ألفت لزم عنها بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها اضطرارا " ، كتاب القياس الصغير ، تحقيق مباهاة ، أنقرة ، 1958 ، ص 250 .

(3) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 54 ب .

(4) ابن رشد ، القياس ، ص 139 .

وأما قوله : " توضح " فقد رأى أنها كلمة منقولة من استعمال الجمهور ، ويقصد بها هنا تسلّم وتنزّل معلومة[1] ، وعلّق على قوله " أشياء " وفسّرها بأنها المقدمات [2] ، وبيّن لنا أن الفارابي لم يستعمل كلمة المقدمات هنا ، لأنه لو فعل لأخذ حدّ الشيء نفسه ، باعتبار أن المقدمات جزء للقياس ، ولم يعبّر عن ذلك بالمعلومات ، لأنه لو فعل لخصّ بالتعريف البرهان ، ولا يدخل الجدل وغيره .

وشرح عبارة " أكثر من واحد " بأنه يقصد بها الفارابي المقدمتين اللتين يأخذهما القائس من الموضوعات المعلومة .

وبيّن أيضا أن اللزوم الذي تلزم عنه النتيجة انما هو لزوم لزم عن الصورة التي هي التأليف [3] وأن هذا اللزوم هو أهم جزء من أجزاء القياس ، لأنه هو السبب الأول فيها ، واللزوم القياسي في رأيه ضروري وذاتي .

وعلّق على قوله : " بذاته " بأنه يفهم منه أمران : الأول ذاتي ، والثاني تابع ، فاذا قلنا مثلا : كل انسان حيوان

وكل حيوان جسم

فكل انسان جسم

فانه يلزم بالذات : كل انسان جسم ، ويلزم بالتبع بعض الأجسام انسان ، ولكن المقصود الأول في القياس هو : كل انسان جسم .

أما قوله : " لا بالعرض " فقد قصد منه استبعاد ما يلزم من المصادفة ، لا من أجل الصورة والتأليف ، وذلك كقولك : كل انسان ليس بحجر .

وكل حجر مفتذ * فكل انسان ليس بمغتذ

---

(1) شرحها ابن رشد بقوله : " اذا تسلّمت واصطلح عليها " ، القياس ، ص 139 .

(2) ابن رشد ، المصدر نفسه : " يريد بها المقدمات " .

(3) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 55 ب .

فهذا النوع من اللزوم ليس من أجل القياس كما يقول ، وانما من أجل المادة ، فهو لزوم بالعرض لا بالذات .

وفسّر الاضطرار والآخرية بأنه لا يكتفى في القياس بأن النتيجة شيء آخر غير المقدمتين، وانما لا بد أن يكون هذا القول الآخر أو النتيجة أخفى من المقدمتين ، فهو ينبغي أن يكون آخر وغيرا ، فالآخرية يدل بها على الجوهر ، والغيرية يدل بها على الحال العارضة له ، ولم يقصد بالاضطرارية هذا التمييز بين القياس وغيره ، وانما جاء بها ليدل على أنها جزء أساسي من ماهية القياس وتعريفه ، وهو أن كونه لازما وضروريا وبذاته هو دائما فيه كذلك ، وداخل في ماهيته (1) لا يفارقه .

وحينما أشار الى قول الفارابي : " وأقل ما منه يأتلف القياس مقدمتان " بيّن لنا أن هذا الكلام لم يأت به الفارابي على الطريقة العلمية ، وانما أتى به حسب طريقته التي ألّف بها الكتاب وهي طريقة " الأشهر " ولم يكتبه على الطريقة العلمية للخواص الذين لا يحتاجون الى هذا القيد ، وبرهن ابن باجة أنه لا حاجة لمقدمة ثالثة في القياس .

وأكد ابن باجة أن جوهر القياس انما يتمثل في " الحد الأوسط " ، يقول : " ان هذا الحد الأوسط هو غاية الفكر أبدا ، فانه متى عثر عليه فقد وجد القياس ، وغاية الفكر هي النتيجة ، ثم أن الحد الأوسط يوضع في المقدمتين على تلك الأوضاع الثلاثة ، فتصير منتجة لنتيجة متقدمة بالطبع للقياس "(2) .

وكأنّ ابن باجة أراد أن يبيّن لنا أن القياس لا يأتي بشيء جديد ، وانّما يعرض ما هو قد تقدم عليه وعلى تأليفه ، وهذا يتبين لنا من تعريفه للنتيجة ، قال : " ومعنى النتيجة هنا الشيء الذي عرض له أن كان نتيجة ، فانه قد توجد ولا يوجد القياس ، والقياس اذا وجد وجدت النتيجة ، واذا ارتفع لم يلزم ارتفاع النتيجة ، فالنتيجة متقدمة بالطبع"(3) ، فكأنّ النتيجة لها وجود قائم بنفسه ،

(1) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 55 ب .
(2) المصدر نفسه ، ورقة 54 ب .
(3) المصدر نفسه ، ورقة 55 ب .

لا تحتاج الى قياس ، اذ وجودها مستقل ، لأنه اذا غاب القياس لم يؤدّ ذلك الى غيابها ، وهي سابقة له بالطبع ، وهذا تنبيه من ابن باجة الى الطبيعة الصورية لمنطق القياس ، وعدم الوصول به الى نتائج جديدة لم تسبق معرفتها من قبل ، وهذا من أوجه النقد التي وجهت فيما بعد الى المنطق الصورى عند المسلمين ، وعند الأوربيين أمثال ابن تيمية ، وديكارت ، وفرنسيس بيكن .

وميّز ابن باجة بين غرض أرسطو من كتاب أنالوطيقا (القياس) وبين غرض الفارابي ، وذلك أن أرسطو أراد أن يتكلم في القوة القياسية لا في فعل القوة القياسية . أما الفارابي فانه أراد أن يتكلم في المنطق من حيث هو صناعة فقط ، لأنه لم يقصد به أن يكون كتاب علم ، ولذلك من لم يفهم هذا المعنى لم يفهم مقصد أرسطو ، وربما ظنّ أن أرسطو متناقض ، وذلك أنه تارة يقول ان القياس الواحد لا ينتج الاّ نتيجة واحدة ، وتارة أخرى يقول ان القياس الواحد ينتج نتائج كثيرة ، فاذا قصدنا مثلا الى تكوين قياس على أن كل انسان حساس فنقول :

كل انسان حيوان

وكل حيوان حسّاس

فكل انسان حسّاس

فاذا نظرنا الى هذا القياس بفعل القوة القياسية فانه يلزم أيضا عن : كل انسان حيوان : أن حيوانا ما انسان ، وكذلك في المقدمة الأخرى ، وفي النتيجة ، فقد لزم إذن عن هذا القياس أشياء كثيرة . ولكن اذا نظرنا الى هذا القياس باعتباره مؤلفا هذا النحو من التأليف المعيّن ، فانه لا يلزم منه ، الاّ شيء واحد أو نتيجة واحدة[1] .

ولذلك نجد أرسطو لم يتكلم عن الشكل الرابع لأنه كان قصده في ذلك صناعة القياس مستعملة ، لا من حيث القوة القياسية التي نظر اليها جالينوس الذى تكلم عن القوة القياسية وظنّ أن أرسطو أغفله ، ومما نود أن نشير الى حقيقة تاريخية

(1) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 56 أ .

هامة في تاريخ المنطق ، وهي أن مؤرخي المنطق يقولون ان أول من نسب الشكل الرابع الى جاليوس هو ابن رشد ، ولكن هذا النص الهام يبين لنا أن ابن باجة سبق ابن رشد الى هذه الحقيقة ، قال ابن باجة : " قاله من حيث يتكلم في فصل القوة القياسية يلزم أن يلحظ الشكل الرابع الذى ظنّ جاليوس أنه أغفله ، وأرسطو عندما قصد أن يتكلم في القياس من حيث هو صناعة فانما ذكر المستعمل الذى يقع الذهن عليه بالطبع وهي الأشكال الثلاثة "(1) .

وأشار ابن باجة الى ما ذكره المناطقة(2) من بعده الى أن الشكل الرابع الذى هو خلاف ما هو في الشكل الأول (الحد الأوسط محمول على الحد الأكبر، والحد الأصغر محمول على الحد الأوسط) لا يصعد اليه الانسان الاّ على استكراه بالطبع ، وتكلّف وصناعة غير واضحة ، فهو قياس غير طبيعي ، ولا يقع عليه الفكر الاّ بعد من التصفّح ، ولهذا كان الشكل الأول في نظر ابن باجة أكمل الأشكال وأقربها الى الذهن .

وبيّن أن الشكل الرابع قياس لا يفيد نا علما ، لأن العلم حاصل من قبله ، بل لنرى كيف تكون صورة هذا النوع من التأليف بين المقدمات فحسب (3)، ويقول : " فبحق اذن قيل فيه أنه قياس على غير المطلوب ، لأنه لم يقصد بيان شيء ولا فرض مطلوب يبرهن عليه "(4) ، بل يؤكد أن هذا الشكل من القياس وهو الرابع ليس قياسا بل هو شبه قياس لا يفيد علما ، قال : " فاذن لا يؤلف على مطلوب ، ولا يفيد علما فليس اذن بقياس ، فان كان فهو شبه قياس ونسبته الى القياس بالحقيقة نسبة سكّين الحجر الى سكّين الحديد "(5) .

(1) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 56 أ .

(2) أمثال تريكو في :
- Aristote , Les premiers analytiques, Traduction: notes par Tricot J. J. VRIN,1966, p.36 Note 1.

وريشر في :
- Nicholes Réscher, Gallen and the Syllogism , University of Pittsburg press, 1966, p.2.

(3) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 56 ب.

(4) المصدر نفسه .

(5) المصدر نفسه .

وأما الشكل الأول والثاني والثالث فهي في مرتبة واحدة من حيث يوقع عليها بالطبع في الأذهان ، وتقع عليها الفطرة دون استكراه وتكلف ، وأما من حيث صناعة المنطق فان الشكل الأول أبين وأكمل .

أما ابن رشد فيبدو أنه تبع في ذلك ابن باجة والفارابي فذهب الى أن الأشكال الثلاثة الأولى من أشكال القياس هي التي يقع عليها الناس بالطبع دون تكلف صناعة ، ويقول : " ومن هذا الفحص يتبين لك أن الأشكال الحملية ثلاثة وأن الشكل الرابع الذي يضعه جاليوس ليس بشكل طبيعي ، وهو أن يكون الحد الأوسط محمولا على الطرف الأعظم موضوعا للأصغر ، لأنه ليس تحمله فكرة بالطبع أعني أنه لا يوجد في كلام الناس ، ولو وجد لكان من جنس الشكل الأول ، ولم يكن رابعا " (1) . فاذا افترضنا أن الفارابي لم يرد في كتبه المنطقية ـ التي لم تعرف كلها ـ ما يشير الى أن جاليوس هو واضع هذا الشكل فان ابن باجة يكون تاريخيا هو أول من أشار الى هذا ، وأن ابن رشد كان مصدره في ذلك ابن باجة .

وأشار ابن باجة الى فكرة هامة في المنطق الرياضي اليوم وهي صياغة القضايا المنطقية صياغة رمزية والابتعاد عن المادة اللغوية . قال ابن باجة : " ومن حيث يعضد (2) في صناعة المنطق أن يعطي القوانين العامة في كل ما يستعمله ، فان حق القياس أن يساق مجرّدا عن المواد بسوقه في الحروف ، فاذا أخذ من حيث هو في حروف حصل أحدهما أبين فيسمى ذلك الأبين بحسب الصناعة أولا "(3) .

وكذلك فعل ابن رشد الذي رأى أنه للخروج من الالتباس في دلالات الألفاظ اللغوية يحسن استعمال الرموز عوضا عن الألفاظ أو المواد . قال ابن رشد : " ان التمثيل بالحروف هو أحرى لئلا يظن بما يبيّن من ذلك أنه انما لزم

(1) ابن رشد ، القياس ، ص 152 ، ويقول في ص 172 : " ان الشكل الرابع الذي يذكره جاليوس ليس بقياس تقع عليه الفكرة بالطبع " ، أنظر : ص 233 أيضا .
(2) كذا ، ولعله : يجهد .
(3) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 56 ب .

من قبل المادة أعني من قبل مادة المثال الموضوع فيه ، لا من قبل الأمر في نفسه ، مثل أن نضع بدل أ حيوانا وبدل ب حجرا "(1) ولأن ذلك عنده أسهل في التعليم ، وأبعد عن غموض الألفاظ والتباسها ولو أدرك ابن باجة وابن رشد من بعده أهمية هذا الاقتراح وسارا فيه قدما لغيّرا مجرى المنطق الأرسطي (2) وانتقلا الى الصيغ الرمزية على نحو ما نجد المنطق الرياضي .

ويختم ابن باجة تعليقه على كتاب القياس للفارابي بأمرين : الأمر الأول لغوى ، وهو معنى كلمة أنولوطيقا اليونانية ، فأوضح أن معناها " التحليل بالعكس " ويقصد بالعكس هاهنا اللزوم مثل لزوم تصور الحيوان لتصور الانسان ، وهذه الكلمة منقولة عنده من استعمال الجمهور وهو يدل على الجمع بين طرفي الشيء الذي يكوّن خطّا مستقيما ، فهو جمع الطرفين اللذين كانا مفترقين ، وعبّر الفارابي عن ذلك بالتحليل ولم يعبر عنه بالحلّ ، لأن التحليل أدل على هذا المعنى باعتبارها عملية تجرى الآن ، فهي عملية منفصلة . أما الحلّ فهو يدل على ما قد تمّ وانتهى وأصبح بالفعل ، وعندما يلقي الانسان القياس فانما هو بصدد التحليل لا الحلّ . وأما اسم التحليل باعتباره صناعة فهو القياس الذي يعادله في اللغة اليونانية لفظ سولوجسموس ، ويذكر أن معنى هذه الكلمة يدل على الفسيفساء لأنه يشبهها من حيث التأليف والصورة التي تشبه صورة الفسيفساء ، وذكر أن أبا نصر الفارابي انما قصد في الكلام على القياس الى صورته ، وهي التأليف الذي تلزم عنه النتيجة ، وأشار الى غرضه والى غرض أرسطو من هذا التأليف كما سبق أن ذكرنا من قبل .

أما الأمر الثاني الذي ختم به تعليقه فهو الكلام على قياس التمثيل أو القياس الفقهي ، وقد تكلم الفارابي في كتابه " المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين "(3) على هذا النوع من القياس ، كما أن الغزالي بيّن أن النظر في

---

(1) القياس ص 269 . أنظر ابن رشد ، تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق جيرار جهامي ، بيروت 1982 ، مج 1 ص 201 .
(2) المصدر نفسه ، ص 98 .
(3) حققته مباهاة تركي ، أنقرة ، 1958 .

العقليات من حيث الصورة ، وانما الخلاف في المادة[1] ، وذلك أنه أراد أن يحرر استعمال المنطق في العلوم الاسلامية كالكلام وأصول الفقه .

وغرض أبي نصر الفارابي من كتابه أن يتحرى في أن تكون ألفاظ المنطق واصطلاحاته سهلة ، وذلك بأن يعبّر عنها بعبارات مشهورة عن أهل اللسان العربي ، وأن يستعمل الأمثلة المشهورة أيضا عند أهل زمانه ؛ لأن أرسطو استعمل الألفاظ والأمثلة المعروفة عند أهل زمانه وهي تختلف عن عبارات وأمثلة أهل زمان الفارابي ، ولذلك لم تكن كتب أرسطو واضحة ولا مفهومة عند معاصري الفارابي ، حتى ظنّ كثير من معاصريه أن كتب أرسطو في المنطق لا جدوى لها ، وكانت تطرح[2] ، ولمّا قصد الفارابي ايضاح ذلك كلّه قال : " استعملنا في بيانها الأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زماننا ".[3]

وتكلّم في هذا الكتاب على القياس ، وعلى الاستقراء ، وعلى قياس الغائب على الشاهد ، وعلى التمثيل ، وهي أمور تكلم عليها علماء الكلام والأصوليون في مناهج الفقه ، وأتى بأمثلة من الفقه ، ومن القرآن الكريم ، وتلك المقدمات أطلق عليها أنها مقدمات مقبولة ، مثل :

كلّ خمر محرّمة

وهذا الذي في الاناء خمر

∴ الذي في الاناء محرّم

وهو شكل أول من أشكال القياس ، ويسوّى في ذلك بين العبارات الخبرية ، وبين العبارات التي هي في قوة الخبرية كالحثّ والأمر والنّهي مثل قوله تعالى : " واجتنبوا قول الزور " ، قوله : " واذا قلتم فاعدلوا " ، وقوله : " وأوفوا بالعقود ".

أما ابن باجة فانه أشار الى التمثيل في نظر أرسطو وبيّن أنه انتقال من جزئي الى جزئي ، لا من كلي الى كلي ، ويضرب للمثال أو للتمثيل بمثال من الفقه ، وهو قوله :

(1) الغزالي ، معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، 1961 ، ص 60 .
(2) الفارابي ، المختصر الصغير ، ص 244 .
(3) المصدر نفسه ، ص 245 .

" مثال ذلك السّلم وبيع الغائب فانهما متماثلان ، فمن أجاز بيع الغائب حملا على السّلم فانما أجازه لمشابهة بينهما ... فانما تقول : بيع الغائب مثل بيع السّلم ، وكذا مثل كذا "(1) .

ويذكر ابن باجة أن الكليات التي تكلّم عنها الفارابي في المقاييس الفقهية انما قصد بها كليات الموضوع وحده ، وأطلق عليها مبادئ ، وتكلم على المبادئ التي تخص الصنائع الفقهية في كل ملة وأمة ، ومحمولات هذه الموضوعات تكون بحسب ملة ملة ، ودين دين ، فان الحلال عند أمة قد يكون حراما عند أمة أخرى ، وذلك في مجال " المقبولات " وليس من شرط هذه المقبولات أن تكون كلياتها من المشار اليها بل تكون بالوضع والقول مثل :

ما ذبح فلم يذكر اسم الله عليه فهو حرام ، فانّ هذا بيّن أنه كلي .

أما ابن رشد فهو قد تابع هذا الاتجاه ، وتكلّم عن القياس المستعمل في الفقه وجعله مجانسا للاستقراء وسمّاه تمثيلا(2) ، قال ابن رشد في التفرقة بين القياس والاستقراء والتمثيل : " ان المثال هو البيان الذي يكون المصير فيه من جزئي أعرف الى جزئي أخفى ، لأن المتشابهين ليس أحدهما تحت الآخر ، وأن الاستقراء هو مصير من جزئيات أعرف الى كلي أخفى ، والقياس من كلي أعرف الى جزئي أخفى وهي النتيجة الداخلة تحت المقدمة الكبرى "(3) .

وهذا يدل على أن المنطق الأرسطي أخذ في الحضارة الاسلامية صيغة جديدة بسبب الثقافة الاسلامية الطابع ، فدخلت فيه أبحاث وعناصر لغوية وأصولية وفقهية وبدّلت الأمثلة اليونانية بأمثلة اسلامية والاصطلاحات اليونانية باصطلاحات عربية ، مع العلم أن اللغة اليونانية تختلف في طبيعتها عن العربية وبخاصة في الكلمات الوجودية (la copule : est) أو الروابط التي تربط بين الموضوع والمحمول فاشتقوا لها كلمات كالهوية ، والوجود ، والصيرورة .

(1) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 57 ب .
(2) القديم امس ، ص 351 .
(3) المصدر نفسه ، ص 354 .

ولم يستطع الفارابي وهو المعلم الثاني أن يفلت من وسطه الحضاري العلمي فكتب في المنطق مقربا اياه من منهج المتكلمين وهو كتاب " المختصر الصغير على طريقة المتكلمين ، وتكلّم فيه على أشياء لا وجود لها في المنطق الأرسطي مثل قياس الغائب على الشاهد ، وضرب له أمثلة من الفقه ومن آيات القرآن الكريم .

فيكون الفارابي سابقا للغزالي في ادخال المنطق الصوري في الثقافة الاسلامية ، ومن هنا ندرك أن عمل ابن حزم الذي سبق الغزالي في هذا قد تأثر فيه بالفارابي لأنه ذكر في كتابه " التقريب لحدّ المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية "(1) كما يدل عنوانه نفسه على ذلك ودافع فيه عن المنطق وعن أهميته في الثقافة الاسلامية بجميع فروعها .

* * *

(1) تحقيق إحسان عبّاس ، بيروت 1959 .

فكرته عن الطبيعة من خلال رسائله ، الآثار العلوية . الكون والفساد .

الآثـار العـلويـة

عند ما ابتدأت الحركة العلمية في الحضارة الاسلامية لم تلبث أن امتدت الى العلوم الطبيعية ، وبدأت بالعلوم العملية كالطب والكيمياء ، ثم توسعت فشملت دراسة الفلسفة الطبيعية والكونية ،وكان المعتزلة هم الأوائل في هذا المجال ، اذ أن أبا الهذيل العلاف (ت 234 هـ) كان أول من تكلم في نظرية الجزء الذى لا يتجزأ في تاريخ العلم في الاسلام ، وكذلك النظام الذى رفض الجزء الذى لا يتجزأ ، وذهب الى نظرية الكمون والطفرة وهدفهما في ذلك الرد على فلسفة أرسطو. (1)

وأخذ المسلمون ينقلون الدراسات الطبيعية عن الهند والفرس واليونان ، واهتموا بصفة خاصة بكتب أرسطو الطبيعية لأنه في الواقع فيلسوف ذو منهج طبيعي على خلاف أفلاطون صاحب المنهج الرياضي ،وكان منهجه يعتمد على المشاهدة والتجربة وعلى البرهنة والاستدلال أيضا .

ومن أهم كتبه في ذلك كتاب السماع الطبيعي الذى اهتم فيه بالمبادئ العامة للعلم الطبيعي مثل الحركة والسكون ، والزمان والمكان ، والعلة الأولى للحركة ، واللانهاية ، والنهاية ، والاتصال والانفصال .

لأن الوجود الطبيعي مادّى ، وذلك أن موضوع العلم الطبيعي عنده هو الوجود المتحرك حركة محسوسة ، ويلحق بذلك فكرة التغير أو الصيرورة ، والتغير إمّا أن يقع من اللاوجود الى الوجود وهو الكون ، وإمّا أن يقع من الوجود الى اللاوجود وهو الفساد ، والحركة انتقال من وجود الى وجود ، وهذه الحركة لا بد لها من زمان .

---

(1) ابراهيم مدكور ، مقدمة الشفاء (الطبيعيات) تحقيق محمود قاسم ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة 1969 ، ص (ط) .

ويرى ابن باجة أن العلم الطبيعي كما هو في السماع الطبيعي هو عبارة عن المبادئ الميتافيزيقية لعلم الطبيعة : " ولذلك صار الناظر في هذا الكتاب متاخما للفلسفة الأولى "(1) .

ولذلك سمّى ابن باجة هذا العلم " بالحكمة الطبيعية "(2) ، وبيّن الفارابي الصلة بين كتب أرسطو الطبيعية ، فذكر أن السماع الطبيعي موضوعه المبادئ العامة وأن كتاب " السماء " و " الكون والفساد " و " الآثار العلوية " موضوعها الأمور الخاصة بكل جزء من تلك الأجزاء الطبيعية (3) .

ويقع كتاب " الآثار العلوية " في أربع مقالات ، ترجمه ابن البطريق (ت 215 هـ) وتوجد نسخة مخطوطة لهذه الترجمة في يني جامع سراي باستنبول رقم 1179 من ورقة 23 الى 40 ب ، نشر عبد الرحمن بدوي ، هذه الترجمة بعنوان : (4) " في السماء والآثار العلوية " ، كما توجد من هذه الترجمة نسخة مخطوطة بالفاتيكان تحت رقم 373 مكتوبة بحروف عبرية ، ونشر هذا النص أيضا : Casimir Petraitis ، بيروت 1963 (5) معتمدا في ذلك على الأصول اليونانية والعربية والعبرية واللاتينية ، والواقع أن هذه الترجمة تلخيص وليست ترجمة للنص بأكمله لكتاب أرسطو (6) .

---

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 5 أ . وقال أيضا في بيان غرض أرسطو من كتاب " السماع الطبيعي " (فهذا الكتاب غرضه تحديد المبادئ الأول) ، ورقة 14 ب .

(2) المصدر نفسه ، ورقة 14 ب .

(3) الفارابي ، احصاء العلوم ، القاهرة 1949 ، ص 96 — 97 .

(4) النهضة المصرية ، القاهرة ، 1961 .

(5) دار الشرق ، بيروت ، 1967 ، تحت عنوان :

The Arabic version of Aristotles meteorology.

(6) وذكر ابن النديم في عبارة غامضة ، كما لاحظ عبد الرحمن بدوي ما يفيد أن يحيى ابن البطريق ترجم هذا الكتاب ، وقد وضع الفارابي (339 هـ) شرحا للآثار العلوية على جهة التعليق ، وكذلك الحسن بن الهيثم (ت 432 هـ) وضع تلخيصا له ، كما يذكر ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء ، ج 2 ص 93 .

شرح ابن باجة

لم يلتزم ابن باجة في شرحه للآثار العلوية الذي يبدأ في مخطوط أكسفورد من ورقة 67 ب الى ورقة 80 أ بنص أرسطو ، وانما اقتصر فيه على آراء أرسطو الأساسية دون أن يلتزم بمتابعة النص متابعة متسلسلة وانما هو بمثابة تعاليق كعادته .(1)

يقول ابن باجة ان القدماء جرت عادتهم أن يسمّوا هذا العلم " بعلم الآثار العلوية " لأن غرضهم فيه البحث عن الأمور التي تشاهد في المكان العالي(2) فتصوروا المبادئ ثم عملوا على أساسها وسلكوا هذا المسلك لأنهم لم يكونوا قد حصلوا علما كثيرا في عهدهم ، ويبيّن أن كتاب الآثار العلوية لأرسطو فيه تعريف بأحوال الأبخرة .

يلخص ابن باجة نظرية أرسطو فيقول : " العالم عند أرسطو قسمان يفصل بينهما القمر ، القسم الأول عالم ما فوق القمر " وهو عالم أبدي في نظره يتكوّن من مادة واحدة هي الأثير الذي لا يطرأ عليه تغير ولا فساد ، وهذا العالم غير خاضع للكون ولا للفساد . وأما العالم الثاني ، فهو عالم ما تحت القمر ، وهو الأرض وما حولها ، وهو عالم خاضع للكون والفساد والتغير ، ويتصور أرسطو العالم في صورة متناهية فليس خارج السماء شيء ، ولا يوجد خلاء ، والعالم الذي يسميه ما فوق القمر عالم يتحرك حركة دائرية أو الدوران حول محور ، فهي حركة دائمة وهي أسمى من الحركة المستقيمة التي هي حركة الانتقال ، وجوهر هذا العالم هو الأثير ، ولذلك يجري باستمرار ، فالأجرام السماوية في حركة دائرية منتظمة على الدوام ، والعالم كسرة تطوى داخلها كل الأجسام ، وهذه السلسلة من الأكر لها مركز واحد ،

(1) وبعد ابن باجة (533 هـ) الذي قام بشرح الآثار العلوية شرحه ابن رشد (595 هـ) أيضا ، لكن لم يصلنا نصه العربي وانما وصلتنا الترجمة العبرية واللاتينية ، أما ابن سينا فقد استفاد منه في كتابه " المعادن والآثار العلوية " في مسائل كالرياح والسحاب والبرد والثلج .

(2) مخطوط أكسفورد ، ورقة 71 أ .

فهي متداخلة ، فالأفلاك اذن على شكل أكر متداخلة متماسة وهي كلها من جوهر الأثير الذي لا يقبل الكون والفساد .

أما الحركة المستقيمة فهي الحركة التي تتصف بها الأجسام الأربعة التي تخضع للكون والفساد وهي التراب والماء والهواء والنار ، والحركة هنا حركة طبيعية الى أسفل ، وهي حركة الأجسام الثقيلة ، وحركة طبيعية الى أعلى ، وهي حركة الأجسام الخفيفة ، ولكن اذا تحرك الخفيف الى أسفل أو الثقيل الى أعلى فتلك الحركة حركة قسرية وليست طبيعية ، ولا بد أن تنتهي الحركة الطبيعية الى مكان طبيعي ، وليست حركة لا متناهية ، ويرى أن الأرض كروية وأنها لا تتحرك وأنها مركز العالم وأن العالم متناه ، ولا توجد عوالم أخرى .

واستمر هذا المذهب على ما يبدو لنا الى أن جاء كوبرنيكوس وجاليليو .

وبهذا فالعالم عند ابن باجة واحد متناه منتظم أزلي أبدي كروي .

وتناول ابن باجة شرحه بتلخيص كتاب العالم قبل أن يبدأ في شرح الآثار العلوية فبيّن أن فلك القمر يحيط بأربعة أجسام ، وهي النار والماء والهواء والتراب أو الأرض ، وأما ما فوق القمر فانه من جوهر واحد هو الأثير الذي لا ضدّ له ، ثم ان هذه الأجسام التي تقع تحت فلك القمر تتحرك حركات مستقيمة متضادة منها ما هو الى أعلى ومنها ما هو الى أسفل تبعا لطبيعته الخفيفة أو الثقيلة ، وتبعا لطبيعة الحركة قسرية كانت أو طبيعية ، ولهذه الحركات أمكنة بالطبع ، ان الفوق مكان طبيعي للنار ، والأسفل مكان طبيعي للأرض ، وما بين النار والأرض جسمان وهما الماء والهواء يتحركان حركتين متضادتين ، والأجسام قسمان : ذوات طبائع وذوات أنفس ، والأجسام البسيطة تتحرك حركة بسيطة ، والأجسام المركبة تتحرك حركة مركبة ، ولذلك يقول : " فكل بسيط متحرك حركة بسيطة ، وكل ما يتحرك حركة بسيطة فهو بسيط "(1) .

---

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 57 ب .

وعرّف الأجسام المركبة ، ورأيها قسمان : متشابهة الأجزاء كالعظم والدم ، والذهب والفضة ، ومختلفة الأجزاء كالأعضاء المختلفة ، والحركة في الهواء أسهل من الحركة في الماء لسرعة تقسيم الهواء وعسر تقسيم الماء . (1)

أما الحرارة فهي تصل الأرض دائما من الأجرام المستديرة وتصل الى ما هو داخل الأرض من الماء والهواء ، وإذا لم تجد هذه الحرارة منفذا وقفت لحائق عاقها في مكان ، ومن هذا تحدث الزلازل والرواجف والأصوات المسموعة تحت الأرض . (2)

وبيّن أن الهواء المحيط بالأرض فما كان قريبا من الأرض وأحاطت به الجبال فهو غليظ غير متحرك ، بجملته ، وما جاور رؤوس الجبال الشاهقة وخلص من قبضة الأرض فهو يتحرك على استدارة وهو لطيف رقيق لعدم وصول الأبخرة الغليظة اليه ، فاذا وصلت اليه فانها لا تلبث أن تلطف بسبب الحركة التي تصل اليه من حركة الشمس (3) ، ولذلك كان للهواء مكانان : مكان محيط بالأرض قريب ، ومكان بعيد ، وسبب ذلك كله الحرارة ، وسبب الحرارة الشمس ، ووضّح بأن أرسطو لم يذكر " المركز الخارج " وما يلزم عن خروج أفلاك الكواكب السيّارة ، لأن أرسطو لم يفرق بين الخارج المركز ، والمائل ، ولأن الرياضيات تقدمت في زمن ابن باجة تقدما لم يكن أرسطو على علم به ، وأراد ابن باجة أن يحاول التقدم في هذا المجال لما توفر لديه من معلومات جديدة في علم الفلك وفي الرياضيات ، قال : " ولمثل بقدر القوة التي أفادتنا المبادىء التي وجدناها فان المبادىء المأخوذة من علم السماء التعليمي في زماننا لكثرتها من كل زمان تقدمنا ممن بلغنا ذكره وأما ترك أرسطو ، ذكر ذلك جملة لأنه لم ينفصل عنده أمر الخارج المركز من أثر المائل فلا وجد له أثرا محصلا ينفرد عن تحريك الشمس في الدائرة المائلة ،

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 63 أ .

(2) المصدر نفسه .

(3) المصدر نفسه .

وكذلك لم نجد نحن ذلك ، ولكن ان لم يرد هذا فما الذي نقول انما لتتم بــه أقاويل أرسطو "(1) . وافترض ابن باجة فرضا آخر في الفلك ، وهو ما كان قــد افترضه " أرخس " وهو قوله : " والمفروض أن للقمر بد لا من فلك التدوير فلكــا خارج المركز على ما كان أرخس قد وضعه فانه فعل في ذلك ما فعله بطليموس في الشمس ، فانه وجد ذلك يمكن فيه ذلك "(2) .

وأما أرسطو فهو كما يقول : " ترك خروج المركز كما ترك ذكر ما يلزم عــن خروج مراكز أفلاك الكواكب المتحيرة ان كل فلك يدور على مركزه "(3) . ويعتذر ابن باجة لأرسطو بأن هذه الأمور تحتاج الى دهور مما لا يصل اليه عمــر الانسان الواحد ، ولكن ذلك لا يمنع من اتمام قول أرسطو باستعمال المبادئ الرياضية التي وصل اليها الناس من بعده ولا سيما في زمان ابن باجة الــذي تقدمت الرياضيات فيه كما يقول أكثر من أي زمان قبله . (4)

وللماء هذه أمكنة يتمكن بها أحدها مما يلي الأرض ، وهو النبات ، والثاني مما يلي الهواء ، وهو الخضرة التي تكون فوق سطوح المياه التي لا تجــرى ولا تتحرك ، والثالث الحيوان .

أما الهواء ، فله أربعة أمكنة : المكان الأعلى لذوات الأذناب ، والثانــي للسحاب ، والأمطار ، والثالث للندى والجليد ، والرابع مشترك الحيوان والنبات .

وأما الأرض فلها مكان واحد مشترك للاسطقسات والأجسام المعدنية ، وأخذ يلخص ما ذهب اليه أرسطو في الحرارة والأبخرة ، وعاد للحديث عن أن كل موجود فهو اما ضروري أو غير ضروري ، فالضروري هو الأجسام المستديرة العلوية فوق فلك القمر . وغير الضروري وهو ما دون فلك القمر ، وهو قسمان : متشابــه الأجزاء ، ومركب كالحيوان الذي يتناسل ، ورد على القول بامكان نشوء الانسان

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 69 ب .
(2) المصدر نفسه .
(3) المصدر نفسه ، ورقة 69 أ ، ب .
(4) المصدر نفسه ، ورقة 69 ب .

في بقعة من الأرض ، وذكر أنها ليس فيها ما يقدح ، قال ابن باجة : " فأما ما يقال أن بقعة يتكوّن فيها انسان أو غير ذلك كما يقال في أرض مصر فتلك أقاويل أخر ، وليس فيها أمر مقنع " .

ولعل هذه الفكرة وهو نشوء الانسان في بقعة دون تناسل هي الفكرة التي نجدها عند ابن طفيل في قصته حي بن يقظان .

وانتهى من ذلك الى الحديث عن الموجود في الزمان على الاطلاق أنه ضروري الوجود لأنه اذا أمكن أن يوجد ما لم يوجد فالعالم ناقص غير تام ، وأخذ مسلّمة وهي أن العالم تام وأنه ليس يمكن أن يوجد ما لم يوجد ومن ثم فأنواع الموجودات متناهية ، وكل متناه عدده فهو ضروري الوجود ، ولا يمكن أن يكون غير موجود ، واذا وجد ما ليس شأنه أن يوجد فقد وجد الممتنع وهو محال ، وتساءل عن امكانية احصاء أنواع الموجودات وأجاب بأن هذا يفوق طاقة الانسان ، فلا يمكن للانسان احصاؤها والعجز عن احصائها من قبلنا نحن ، لا من قبل الموجودات ، لأنها في نفسها محصورة متناهية ، وذلك لأن الموجودات على عدد أسبابها ومبادئها ، لأن الموجودات لا توجد دون أسبابها ولما كانت حركات الجرم الخامس في نظره هي أسباب الموجودات وكانت هذه الأسباب تفوق قوة الانسان لم يمكن احصاؤها ، ومعرفة الغاية تتوقف في نظره على معرفتنا بجملة العالم ، وهذا لا يكون الاّ بعد اتمام العلم الطبيعي ، وبيّن أن معرفة الأنواع الأخيرة أمر بعيد جدا .(1)

وبيّن أيضا أن موضوعات العلم الطبيعي يجب أن نعطي مسالك ومناهج لمعرفتها مناسبة لها لكي يكون علمنا مرتبا ومنظما " ولنتوخى في كل نوع الطريق التي يجب أن نسلكها في طلب علمه ، فعند ذلك يكون نظرنا في هذا العلم على ترتيب كما صنعه أرسطو في الحادية عشرة من كتاب الحيوان ، فانه ذكر فيه الطرق المسلوكة الى علم الحيوان وفصّلها وميّزها "(2) .

---

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 72 ب .

(2) المصدر نفسه .

وذكر ابن باجة أن أرسطو أحصى سبعة أجناس من الأجرام العلوية ، هي المجرّة وذو الذنب ، والأغبر ، والشموس ، والهوة ، والعصا ، والمصابيح ، وبيّن أن هذه الأجناس مشكوك في طبيعة وجودها ، هل هي أجسام مادية أو مجرد تخاييل في أجسام . مثال ذلك : المجرّة ، هل هي جسم أو انعكاس عن جسم ؟ بعض القدماء يرى أنها جسم لوّن جاء من أوضاع بعض الكواكب ، وأنها أثر الاحتراق الذي أصابها في زمن ملك يذكرون اسمه كما ذكر ديودوروس وفيثاغورس .

ورأى بعض الطبيعيين أنها أثر مجرى الشمس ، ويرى ديمقريطس أن ضوء الكواكب من الشمس وأن مخروط ظل الأرض يصل الى تلك الكواكب البعيدة ، ويرى أن هنالك كواكب لا يصل اليها ضوء الشمس ، وانما يصيبها قدر ما ضعيف ، فتكون منه المجرّة ، وينقد ابن باجة هذا ، ويتساءل عن أى المخروط الظلّي يقصدون ، وقال ان ديمقريطس ليست له خبرة بالرياضيات ولذلك اختلط عليه الأمر ، لأن مخروط الظل المظلم لا يبلغ فلك الشمس فأحرى به أن لا يبلغ فلك الكواكب البعيدة .
وأشار الى رأى وجده عند شرّاح أرسطو لم يذكر أسماءهم وهو أن في الفلك كواكب ثابتة كثيرة متقاربة تجذب الى نفسها دخانا كما نجد ذلك في الشمس والقمر وفي المريخ فيلتهب فتظهر الكواكب كثيرة فتكون المجرّة على ذلك مجانسة لذوات الذوائب ، وتختلف رؤيتها باختلاف الأقاليم والأصقاع الشمالية والجنوبية .

ولا يقبل ابن باجة هذا الرأى الذى ذهب اليه شرّاح أرسطو ويقول انه بالنسبة للنسخة التي وصلت اليه من كتاب أرسطو هذا لا يفهم من كلامه فيها هذا الرأى بعينه بل يفهم غير ذلك وهو أنه يوجد في الفلك كواكب كثيرة ، وجاء بنص أرسطو المترجم في النسخة التي وصلت اليه ، وبالمقارنة تبين أن هذه النسخة التي وصلت اليه قريبة جدا من النسخة التي ترجمها يحيى بن بطريق ونشرها عبد الرحمن بدوى [1] ، وهذه مقارنة بينهما :

---

(1) النهضة ، القاهرة 1961 ، ص 14 .

نسخة ابن باجة
(ورقة 73 ب)

في الفلك في الموضع الذى ترى فيه المجرّة كواكب كثيرة صغار متكاثفة وكبار متقاربة فاذا سطع ضياؤها من ذلك الموضع الملتهب رؤى فيه ضياء مستطيل ، وهذه كواكب ثابتة تكاد أن تكون متماسة . بعد أن قال في أول الفصل فنقول : ان كيلونة المجرّة بهذا النحو أن النار الصافية القريبة من الفلك ملتهبة مضيئة ....

ترجمة يحيى بن البطريق
(ص 14)

ولكنا نقول : ان كيلونة المجرّة بهذا النحو: وذلك أن النار الصافية القريبة من الفلك ملتهبة مضيئة ، وفي الموضع الذى ترى فيه المجرّة من الفلك كواكب كثيرة صغار متكاثفة وكبار متقاربة مضيئة ، فاذا سطع ضياؤها من وراء ذلك الموضع الملتهب النارى رؤى فيه ضياء مستطيل وهذه الكواكب ثابتة كأن بعضها يماس بعضا ...

وتحدّث عن انعكاس ضوء الشمس واختلافه باختلاف الأجسام التي ينعكس عليها ، قال ابن باجة : "كما نشاهده في الشمس فانا نراها في كثير من الأوقات عند الغروب والشروق حمراء عظيمة ، وفي بعض الأوقات في أزمان الحر المفرط صفراء ، وهذا كله انما هو عارض عرض لخيالها الحاصل في بسيط ذلك الجسم ، ومما يظهر ذلك ظهورا بينا أنا اذا انغمسنا في ماء قبالة الشمس ونظرنا اليها رأيناها على حال مخالفة لما نراها عليه في الهواء ، فكل كوكب فيلزمه انعطاف ضوء ، وهو ضرب من ضروب الانعكاس "(1) .

يصف لنا ابن باجة مشاهدته لكسوف المشترى سنة 500 هـ ، فيقول : " وقد شاهدنا المريخ كسف المشترى ثم خرج من تحته في القران التالي لسنة خمسمائة للهجرة ، فلما ماسّه ، وقارب ذلك رؤى لهما شكل مستطيل منحني الخروج وكان ترى الخطوط الممتدة مع استقامة سطح فلك البروج الى توالي البروج كأنها خطوط

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 73 ب .

مستقيمة ، ولأن القمر في ذلك الوقت كان مرتفعا كثيرا ما كان لأتبيّن أمر ذلك الشكل المرئي ، وظاهر أن هذا انما كان كذلك في بسائط أحرّ من البسائط التي تحتها " [1] . وأشار ابن باجة الى اختلاف الشرّاح الذين يرى بعضهم أن المجرّة فوق فلك القمر ، ويرى بعضهم الآخر أنها تحت فلك القمر ، كما ذكر رأي الاسكندر الافروديسي .

واستكمل التعليق على بقية تصور كتاب الآثار العلوية بتعليقات لم يخالف فيها مفاهيم أرسطو في البخار والبحر والشمس . مع الاستطراد في ذكر مسائل منطقية منهجية ينبغي الاعتماد عليها في البحث وهي مسائل تعود الى القياس والبرهان والحدّ والمقولات ، كما أن هذه المشكلات التي تعرض لها ابن باجة تتعلق بعلم الفلك في دقائقه وتحتاج الى متخصص في هذا العلم ليبيّن لنا مدى بعد ابن باجة عن أرسطو فيها ومدى قيمة بعض الافتراضات التي افترضها من المركز الخارج ، ومنهجه الرياضي في ذلك كله وحديثه عن مشاهداته ورصده للأفلاك وقراءته لرصد القدماء . [2]

وتبع ابن باجة أرسطو في القول بسكون الأرض ، وحاول أن يعلل سكونها ، فقال : " فأما لم كانت الأرض ساكنة ، وكيف لم يلحقها من هذه الحركة حظ ؟ فليس السبب في ذلك أن النقطة لا تفارق بل انما ذلك دليل على وجود السكون في جزء من أجزاء العالم . فأما لم سكنت ولم تتحرك على استدارة ، فلذلك سبب سبب ، والمكان الذي يليق بتلخيصه هو كتاب السماء والعالم "[3] ، ويقول : " فانها ليست توجد لجملتها حركة أصلا لا مستقيمة ولا مستديرة "[4] . كما يرى أن العالم متناه مغلق ، وأنه من المحال أن تكون هنالك عوالم لا متناهية[5] ، وهو يحيل في تعاليقه على كتب أخرى لأرسطو ككتاب الكون والفساد ، وكتاب الطبيعة ، وكتاب الحيوان ، وكتب المنطق ومابعد الطبيعة وكتاب النفس ، وشرّاح أرسطو كالاسكندر وغيره .

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 74 أ .
(2) المصدر نفسه ، ورقة 75 ب
(3) و (4) المصدر نفسه ، ورقة 76 ب .
(5) المصدر نفسه ، ورقة 78 ب .

الكــــــــون والفســـــــاد

De la Génération et de la Coruption

نصّ ابن النديم على أن الذى ترجم كتاب الكون والفساد لأرسطو - ومن اليونانية الى السريانية هو حنين بن اسحاق ، وأن الذى نقله من السريانية الى العربية هو ابنه اسحاق بن حنين ، والواقع أنه لم يعثر على هذه الترجمة الى اليوم. (1)

تكلّم ابن باجة في هذا الشرح بايجاز وجعل عنوانه "في الكون والفساد" وبدأ بالكلام على فكرة التغير وأقسامه التي منها الحركة في المكان ، ومنها الكون والفساد ، ومنها الاستحالة ، ومنها النمو والاضمحلال .

ويرى ابن باجة أن أرسطو قدّم الكلام على الكون والفساد لأنه حركة متقدمة على سائر أصناف التغير، والكون عبارة عن التغير الذى يكون في الجوهر ، وأما الفساد فهو التغير الى عدم الجوهر ، وقبل أن يتحدث عن الكون والفساد تكلّم عن التماس والمخالطة بين الأجسام .

ثم تكلّم عن الفصل والانفعال والفاعل والمنفعل ، والأثر هو كل كيفية حادثة من حيث هي حادثة كحمرة الخجل ، والمتحرك يسمى عند الفلاسفة انفعالا ، والقابل للتحرك منفعلا[2] ، والتحريك يسمونه فعلا ، والمتحرك بهذا النوع من الحركة يسمّى فاعلا ، وخلاصة الكلام عن الانفعال أنه التغير في الكيفيات التي تسمّى انفعالات أو في الكمية التي هي قوة طبيعية ، وتحدّث عن الشوق ... التي تدعو الحركة اليها اذا تصورها متصوّر تشوق اليها وتحرّك

(1) Abdurrahmane Badawi, la transmission de la philosophie grecque au monde Arabe, J. Vorin, Paris, 1968, p. 76.

(2) الرسائل المخطوطة ، ورقة 65 ب .

للوصول اليها ، وهذه انما هي من خواص الانسان الذى تجعله يتشوق الى الكمال ومن ليس له هذا النوع من التصورات فليس له فكر. وهذه المشكلة ترجع الى علم النفس الارسطي والى القول في العقل أكثر مما تعود الى الكون والفساد ، ولذلك شعر باستطراده وعاد الى الحديث عن الكون والفساد فبيّن أن الكون في لسان العرب هو مصدر " كان " ودلالته تتبع دلالة فعل " كان " فاذا كانت " كان " رابطة دلت على معنى الربط ويسمّي النحاة العرب هذه حرفا [1]، ويسمّيها النحاة أيضا كان الناقصة لأنها لا تدل مفردة الا على ما تدل عليه كلمة " وجد " و"حدث" فنقول : قد كان ضرب ، وكان مشي ، وكان زيد ، فتدل على الوجود في زمان ، ولذلك لا يستعمل هذا المعنى في المعاني الالهية الأزلية ، فاذا قلنا كانت العشرة عددا فانها لا تدل على ما تدل عليه " كان زيد " و" كان مطر " ، فالمعنى الأزلي أن العشرة عدد . أما المعنى الآخر فهو وجد ، وحدث ، ولذلك يستعمل كثيرا في مثل هذه المعاني الأزلية هو أو هي ، فنقول العشرة هي عدد مثلا ، ولذلك يرى النحاة أمرا مشكلا في قوله تعالى " وكان الله غفورا رحيما " فيؤولون ذلك الى معنى لا يتناقض مع الاعتقادات التي صرحت بها الشريعة. [2]

والكون الذى يقصد اليه ابن باجة هو الكون الذى يأتي مصدرا من كان ، بمعني حدث ، ووجد ، فالكون عنده اذن مرادف للحدوث ، ويستعمل مقيدا ومطلقا فالمقيد كقولك كون الجسم حارا غير كون الجسم حلوا وكون الفرس غير كون الثور. والمطلق مثل أن تطلق الأكوان التي ترادف الموجودات . ولكن الكون بالمعنى الذى يبحثه في هذا الكتاب هو كون الجوهر خاصة أى حدوثه ، فمعناه عند ابن باجة يتفق فيه مع أرسطو وهو أنه التغير في الجوهر وأنه يدل أيضا على التغير من لا وجود الى وجود .

---

(1) الرسائل المخطوطة ، ورقة 85 ب .
(2) المصدر نفسه .

ومن كلام ابن باجة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه الحول والقوة والتوفيق والعصمة

النظر ببصيرة نفسك في نفسك الى ما بين العقل والقوة المتخيلة من العجائب ، فانك ترى يقينا أن العقل يأخذ عن القوة المتخيلة معلومات من المعقولات حسب ما ذكرته ، وانه يعطي القوة المتخيلة معلومات أخر يبسطها فيها . اما معلومات استنبطها العقل ، وبسطها في المتخيلة ما يقدر الانسان أن يضعه بارادته من آراء خلقية وصناعية ، واما بأن يعطي العقل القوة المتخيلة معلومات يبسطها فيها من حوادث تحدث في العالم ، توجد فيها قبل حدوثها ، أو ما حدثت لم تحصل في القوة المتخيلة عن حاسة بل عن العقل الذى يخدمها ، ما يكون بالرؤيا الصادقة ، والعجب العجيب منها (1) ما يكون بالوحي أو بضروب الكهانات .

وبين أن ما يعطيه العقل الانساني من التخيل ليس هو منه ولا (121 آ) يفعله هو فيه بل يفعل هذا الفعل فيه فاعل علمه قبل ، قادر على ايجاده ، لا اله الا هو ، بسبب وجوده ، محرك الأجرام الفاعلة بارادته الى أن يفعل ما يريده في الأجرام المنفعلة ، كما أنه لما أراد أن يعلم ما يحدثه في العالم أفاض أولا على الملائكة ، علم ذلك ، ومن ملئكته يفيض ذلك العلم على عقول الانسان ، فيدركه انسان بحسب ما وهبه من الاستعداد لقبوله ، وهذا ظاهر في الأكثر في الصالحين من عباده الذين هداهم الله واخلصوا به وبملائكته وكتبه ورسله ، وعملوا بما يرضيه ، فانه يفيض عليهم بتوسط ملائكته في الرؤيا رشد ذلك عجائب من الحوادث الحادثة في العالم .

(1) المخطوطة : فيها .

نـظـر آخـــر

والله عزّ وجلّ يفيض من علمه على موجوداته ومخلوقاته العلم والعمل ، فيقبل كل موجود بحسب مرتبته من كمال الوجود ، والعقول [1] تقبل منه العلم بحسب مراتبها ، والأجرام تقبل منه الأشكال والصور النفسانية بحسب مراتبها ، ومراتبها بحسب أمكنتها ، ولكل جرم سمائي عقل ونفس ، فبالنفس يفعل الأفعال الجزئية [2] المحسوسة على جهة التخيل كانتقاله من موضع متخيل لا يبرح على ذلك ، ولهذا الانتقال الجزئـــي [3] المحسوس تحدث عنه أفاعيل جزئية [4] محسوسة في الأجرام التي هي في الكـــــون والفساد ، وأظهر ما يكون هذا في الأجرام السماوية في الشمس والقمر .

وبالعقل يعلم الانسان العلوم المنزّلة عليه من الله عزّ وجلّ ، ذوات معقـــولـــة وجزئيات من الحوادث الحادثة في المستقبل وفي الحال وفيما مضى مما [5] لم يشاهد بالعيان ، وذلك غيب الله عزّ وجلّ ، يطلع عليه من يشاء من عباده ، بوساطة ملايكته .

كذلك العمل يحدث عنه في الأجرام بوساطة أجرام ، الا أنه لا يتناول الأعمال [6] بذاته — بل بعلمه وعن علمه يحدث بوساطة جرم لأنه اذا أراد وجود [7] شيء مـــن الأجرام فظاهر أنه يعلم ذلك الشيء ، فيوجده بوساطة ما يتحرك عنه الأجرام ، كما أنه اذا أراد ايجاد العلم أفاضه على العقول فتوجده في انسان يليق به بتوسط عقل أعلى من الانسان .

---

(1) المخطوط : العقل .
(2) المخطوط : الجزوية .
(3) المخطوط : الجزوى .
(4) المخطوط : جزويـــة .
(5) المخطوط : فيـــمـا .
(6) المخطوط : أعـــمال .
(7) المخطوط : وجود من الأجرام شيء .

نظر آخر

الفطرة الفائقة المعدة لقبول الكمال الانساني هي المعدة لقبول العقل الانساني ثم لقبول عقل الهي وهو عقل مستفاد من الله عزّ وجلّ ، لا تدرك شيئا — وهي الفطر التي تعلم الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة التي هي بقاء لا فناء معه وسرور لا كدر له .

والعلم في الانسان هو بان يرى ببصيرة نفسه التي هي موهبة من الله عزّ وجلّ الموجودات في عقله مع[1] كمال وجودها ، فالذين بلغوا الكمال الانساني هم الذين يعلمون أن الله عزّ وجلّ ومخلوقاته ، وصار هذا العلم صورة لهم ، وذلك هو الكمال العقلي ، وأي كمال الانسان ! ما أعظمه ! حتى سمي هذا العقل ، وهذه الموهبة تبصر[2] بها الأشياء حسب ما تقدم القول فيه ، وهذه الموهبة من الله عزّ وجلّ التي هي بصاير القلوب تتفاضل في الانسان تفاضلا عظيما ... وأعظم البصائر الموهبة من الله عز وجل بصاير الأنبياء — صلوات الله عليهم — يعلمون الله عز وجل ، ومخلوقاته حق علمه ويرون ببصايرهم الفائقة في نفوسهم ، ذلك العلم العظيم دون تعلم ولا اكتساب وأجلّ المدركات العلم بالله تعالى وهو لا يبيد ، ويهديهم الله لمعرفته ومعرفة ملائكته علم ما كان يكون من الحوادث الجزئية الحادثة في هذا العالم يرونها ببصاير قلوبهم من غير أن يشاهدوها ويعاينوها .

ودون الأنبياء أولياء الله الذين فطرهم على فطر فائقة يأخذون بها من الأنبياء ما يوصلهم الى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى ، ولا يزالون يصدقون بذلك حتى يروا علم ذلك في نفوسهم ببصايرهم بحسب درجات الموهبة من الله تعالى التي يبصرون بها في نفوسهم علم ذلك ، أيتبذون الدنيا ويانسون ويلذون للفكرة بذكر الله ببصايرهم الفائقة نطقت بذلك نفوسهم أو لم تنطق ، فانه لا يخلو[3] علم ذلك من نفوسهم .

---

(1) المخطوط : عسم .
(2) المخطوط : يبصير به .
(3) في الأصل : لا يخلول .

وهؤلاء[1] المخلصون يفيض عليهم من الله عز وجل بحسب الرويا جزء يسير مما وهبه الله للأنبياء من الاطلاع على المغيبات التي تكون من الله تعالى في العلم على درجات وأولياء الله منهم صحابة النبي صلى الله عليه وسلم ، وكل من أخلص لله وصدق فلابد له من السعادة الأخروية .

وبعد أولياء الله طائفة قليلة ، وهبهم الله بصاير يتحققون بها على تدريج ما هو كل موجود يقينا ، الى أن يبلغوا من العلم اليقين بمخلوقات الله عز وجل ما يبلغهم الى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة ، ويروا يقينا ببصايرهم أنهم تنزهوا بذلك عن البدن ، وحصل لهم الكمال الذى هو السعادة القصوى التي هي بقاء بلا فناء ، وعز بلا ذل ، وغناء لا يخاف عليه فقر .

وبالجملة أن يدرك الانسان أجلّ مطلوباته وأكملها ، وهو العلم بالله عز وجل حتى يكون كل ما دون الذى أدركه حقيرا عنده لا يرضاه مثالا عليه ، بل يحب ما هو فيه ويلتذ به أكمل لذة ويتعشقه ، وهؤلاء هم مثل أرسطو وهم قليل جدا .

وأتباع هذا الطريق هي لأنها طويلة ، وربما مات طالبها في بعض طرق التعليم ، فلا يصل الى السعادة التي هي السرور الدائم ، والطرق المضمونة التي لا حت لمن وهبه الله فطرة وبصيرة يرى بها حقيقة ما جاءت به الرسل ، وليوالي على التفكر وعلى ذكر الله ولا يشرك بعبادة ربه أحدا فانه ينكشف له العلم بالله وبمخلوقاته ، فيكون من الذين هداهم الله الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، والمنعم عليهم الذين وهبهم الله (الموهبة) الموصلة الى القرب منه ، فعملوا بما يرضاه ، وجعلها لهم نورا يمشون بها على الصراط السوى ، والمغضوب عليهم هم الذين وهبهم الله موهبة توصلهم الى القرب منه ، فيعملون بما لا يرضاه ويتبعون هواهم ، والضالون هم الذين يمشون بغير موهبة ، ومن جعل الله له نورا يمشي به في الناس ، فليس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها .

---

(1) في الأصل : هؤلاى .

ومما يجب أن يقرر أن الفطر الفائقة يعلمها الله ما في العالم من الموجودات التي ابتدعها بقدرته من خلق السماوات والأرض ، وما فيهن مما شأن الانسان أن يعلمها بالتعلم ، والفطر الفائقة اذا قربت من الله عز وجل علمها ، وهو بكل شيء عليم ، فأن المعقولات الاول التي يعلمها الله للانسان المعد لأن يعلم بها انما تحصل بالموهبة من الله عزّ وجلّ .

ومن كلامه

يطرق الى اليقين تبعا للنفس الناطقة اذا كملت وكمالها أن تصير عقلا بأن تعقل في ذاتها معقولات من التي هي عقل بالفعل أحطها مرتبة عقل الانسان ، واذا عقل الانسان هذه العقول وصارت له عقلا ومعقولا فيكون حينئذ صورة لمه يكمل بها كمالا غاما بحسب ما للانسان الكامل أن يكمل كأرسطو أو بهداية من الله عز وجل كالأولياء فذلك يكون فعله في ذاته بذاته وفعله هو أن يرى ببصيرة عقله وعمله يقينا وبذلك رجع على ذاته بذاته فيكون الراجع والمرجوع اليه شيئا واحدا كما قال الاسكندر : فيكون روحانيا لا جسمانيا فلا يحتاج في وجوده الى جسم ولا أن يفعل في جسم ، ولا في قوة جسمانية ، وينبو عن القوة المتخيلة ، وذلك أن قوة الانسان النظرية تفعل فعلا [1] في القوة المتخيلة وهي قوة في جسم بأن تجرد من المخلوقات الشخصية المتخيلة معانيها بأن تفعل وتعلم ما [2] كل واحد منها بأسبابها الكلية فلا تزال قوة الانسان العقلية تزيد بالفكرة [3] في المخلوقات وتطلب أسبابهـــا باحضار المخلوقات في القوة المتخيلة حتى تتمكن معقولاتها وتصير تلك المعقولات عقلا ويرى العقل ببصيرته تلك المعقولات فيه فلا يحتاج عقل الانسان الى قـــوة جسمانية يفعل بها بل يفعل في صورته بأن يعقل ذاته التي هي عقل فيكون فعلـه هو عقله فيكون بذلك باقيا وفعله هو ذاته كسائر العقول التي لا يفني فعلها أن تعقل

---

(1) في الأصل : لعلا .
(2) يبدو أن "ما" زائدة .
(3)

وتعلم لا تحتاج الى شيء مادة هي سبب الفساد وانما حاجته الى العقل الذى أوجده بما يفيض عليه كحاجة سائر العقول العالية التي للعقل الذى فوقهما وهو الذى أوجدها والأعلا يفيض على الذى دونه دائما والكل من السبب الأول على ترتيب وهذا قد يكون كمالا للعقل بطريق التعلم البرهاني حتى يتمكن ذلك صورة وقد يجد بالفعل ما هو أعلا (123) ب من غير تعلم على نحو ما يبلغه أصحاب الفطر الفائقة فان[1] . . . . . . الدائم قد يكون بأن يفيض على القوة الناطقة اذا كانت[2] . . . . . . أو بتدريج من العقل الفعال بصيرة يبصر بها الانسان العالم[3] . . . . فيحصل له ما يحصل للواصل بالتعلم بعد التعلم من دوام الفيض وهو درجات أعلاها للانبياء على درجاتهم ثم الآخذون في أعمالهم واع[4] . . . بما جاءت به الرسل حتى يفيض عليهم ما يفيض على المتعلمين من غير تعلم وأولياء الله على درجات والمعطي هذا كله العقل الفعال يظهر أولا للمتعلمين بصيرة يرون بها المعقولات الأول التي بها تلاقي (؟) يمتحنون حتى يصلوا فاذا وجد استعدادا فائقا أعطى ما هو أكثر بحسب ما هو استعداد فوق استعداد فلا يزال يستعد أن يصل بما نذارته الأنبياء الى درجات من الكمال أكمل مما يوصل بالعلم البرهاني اذ كان للانسان بالاستعداد قويا للقبول فان العقل الفعال أبدا يفيض عنه كمال أم[5] للانسان في الغاية ، والتقصير انما يلحق من جهة الاستعداد القابل لا من جهته فكما يفيض عن كل واحد من العقول الثواني على ترتيب عقل شبيه به ليس هو كذلك يفيض عن العقل الفعال عقل شبيه به ليس هو هو يبقى ببقائه لا يحتاج في وجوده الا له كسائر الثواني التي لا تحتاج في وجودها الا للذى أوجدها بما يفيض عليها

---

(1) و (2) و (3) و (4) كلمات مطموسة في الأصل ، ولعل الكلمة الأخيرة هي "واعتقاداتهم" .

(5) كذا في الأصل ، ولعله " تام " .

أبدا . والطريق للصوفية المستعدين للقبول وطريق الغزالي [1] من الطرق الموصلة والطرق المأخوذة أولا عن نبينا صلى الله عليه وسلم فأرى أن تمزج ما عندك من الكمال التعليمي بذكر الله عزّ وجلّ والفكرة في كماله وبما عندك من البرهان بوجوده وأنه عالم وأن علمه بذاته فقط فصادر عن ذاته فانه يعلم جميع الأسباب من جهة علمه بذاته وبكمال ذاته التي بكمالها فاض وجود ذلك موجود وأنه عالم بما فاض عنه ولعلمه بذاته فيعلم ما يفيض عنه فاعمل لتصفية نفسك بذكر الله وتعظيمه بصفاته على ما ذكره الشيخ أبو نصر في كتاب الملة وهو الموفق للحق لا رب غيره .

ومن قولـه أيضـا

ولو رجعنا الى القضاء والقدر لاسترجعنا فكل شيء يعلمه لأنه يفيض الخير اجمع وكل شيء موجود بعلمه ويختلف من جهة القابل ، فما فاض الى ذلك القابل فهو يعلمه ، فعنه فاض كل وجود حتى ما يوجد في المادة القابلة للكون والفساد ، وان كان بتوسط فنسبته اليه نسبة واحدة بتوسط ودون (124)ب توسط لأنه أعطى لآتية مطلقا كما هي في علمه ويعلمه بذاته وأفاض على المتوسط أن يوجد الصورة مثل ما هي في علمه ، وأفاض على قابل الصورة أن يقبل الصورة وهذا في جميع الموجودات حتى في مادة الكون والفساد وحتى في العقل الانساني وجعل وجوده بعد عدمه لم يزل ، فاذا كمل وجوده لم يزل موجودا ، وهذا الموجود وحده من الموجودات ازلي في الكون والفساد صفته هذه الصفة لايزال الوجود فيه كذلك لا يزال يوجد بعد ان لم يكن ، فاذا وجد دام وجوده مع الدهر لا مع الزمان فعلى هذا الوجه يكون عقل الانسان له البقاء الدائم .

وانظره في ايضاح الخير تجده ففيه أبواب كثيرة في الخير وأظنه الذي يسمى

---

(1) الغزالي ، ولد في منتصف القرن الخامس الهجري ، 450 هـ ، في طوس ، احدى مدن خراسان ، صاحب المنقذ من الضلال ، بيّن فيه الطريق الصحيح للوصول الى الحقيقة ، واهتدائه الى الكشف الصوفي ، توفي سنة 505 هـ .

بمقالات الخير فان كل باب منه قول في الخير فهذا ما ظهر لي فيما ذكرناه ولقصد والبيت النظر في أبوابه فانكشف لي نور بيّن وعلم يقين فلا أقدر أن أفارقه ولقد علقت عليه وانظار مع نظرك في مقالات الخير في عيون المسائل ثم في قول أبي حامد تجد الكل من نمط واحد والكل في التأويل مع الكتاب العزيز متفق لكن ذلك بأن يرجع في بصيرة العقل في العقل وهذا هو رجوع الشيء على ذاته حتى يكون فعله هو ذاته حتى لا يحتاج الى فاعل يفعله ولا لمن يحفظه بل هو حافظ ذاته وفعله دائم لا يحتاج في وجوده الى غيره فليس له شيء يحد منه لأنه واحد في ذاته والنور هو في القلب نظر ينظر به المعقولات كما ينظر ببصر العين الى الأشخاص المرئية وتلك البصيرة التي يرى بها المعقولات ترى لوازم المعقولات المتقدمة من اللوازم المتأخرة وذلك هو العقل في المعقولات مجردة من التخييل وذلك هو نظره في ذاته بذاته أن ينظر بنور القلب فيرى دائما ما حصل له وينظر فيما يحصل عما قد حصل ويرى ذلك النور به فيرى رحمة الله الفائضة عليه وهي وجوده الأكمل كيف وسعت كل شيء على مثال واحد وانما اختلفت نسبة القابل وأعظمها قبولا لذلك النور المبدع الأول ، ومن بعض ما ذكرته أن الأول يعلم الجزئيات من جهة علمه بحدودها وهذا النص في الوجود لأنه وجود من كثرة معلومات وليس علمه للأشياء علمه بذاته فهو يعلم الأشياء لا من الأشياء بل من علمه بذاته الكاملة الوجود ، ومن كمال وجوده فاض كل موجود الى النقص (125أ) الموجودات ، وعلمه بالموجودات هو سبب وجودها ، وعلمه بالموجودات انما هو علمه بالجزئيات وأسبابها ، فانه مخترع الجزئيات أولا وكيف يكون ، وجعل الأسباب بكونها لعلم منه ، مخترع الكل على ترتيب ، فأول مخترع منه العقل الأول ، ثم سائر الموجودات على ترتيب الى نقصها ، وهي مادة الكون والفساد ، وكل موجود في مرتبته وكماله واحد بذاته ، ولا يكون به تشابه بين اثنين أصلا ، فهو موصوف بما يوصف به الشخص الجزئي مما في الكون والفساد على جهة واحدة ، وانما قيل في الثواني في الأجرام السماوية أن بعضها أعم كلية من بعض من جهة ما يوجد منه من الموجودات لا من جهة ما تتشابه به ، ألا ترى أن الأول يعلم[1] جهات العالم والثواني والأجرام السماوية وكل واحد منها جزئي

(1) صححت الكلمة في الهامش بزيادة " جميع " .

بذاته لا يتشابه به اثنان فهو مخترع جميع جزئيات مادة الكون والفساد وسبب وجود ما ايجادها العقل الفعال ، فان لكل واحد من الثواني جرما يفعل فيه بما رسمه نفس الجرم وبوجده ذلك الجرم في جرم آخر فالعقل الفعال رسم في نفوس أجرامه ما يقصد ايجاده في جزء جزء من المادة وان دق فالعقل الفعال متولي ذلك عن الأول ويعلم ذلك ، والأول ما يقومه منها جزء وان قل فهو يعلم كل نفس وكل كلمة وكل ذرة ذرة لأنها كلها محمولة في الهواء الذى هو محمول في جسم المادة فالأول واحد بالحقيقة عنه جميع الموجودات والأول أعم الموجودات عموما من جهة أنه واحد عام لوجود جميعها لأنه مخترع لها بأسباب.[1] وجود ها وانك واياى ممن يعلم ذاته بذاته والعلم فعل ما فذلك النور يفعل ذاته في ذاته لا يحتاج الى فاعل غيره فلا يلحقه فساد فقد ضللنا أن شغلتنا أموالنا وأهلنا فالله الله اغتنم التفرغ وتزود فلا يفلح الا القلب السليم .

ومن قوله أيضا

انظر الى قول الغزالي في آخر كتاب المشكاة فانه يعتقد أن الأول فطر جميع الفاعلين أن يفعلوا والمنفعلين أن ينفعلوا ، وانظر الى قول أبي نصر في عيون المسائل يقول ان نسبة جميع الأشياء اليه من حيث أنه مبدعها (125) ب أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة ، والى قوله في المسائل نسبة واحدة ، والبرهان في ذلك بيّن في السماع أن الفاعل الأول (هو) الفاعل على الحقيقة ، وأن الفاعل القريب لا فعل له بالأول ، فالأول هو أن جعل القريب أن يفعل والمنفعل أن ينفعل عن الفاعل ، والقريب في المشهور عند الجمهور هو الفاعل في المادة من حيث مايجد ون الأمور في المواد وانما يحمد أو يذم الفاعل الأول ، مثل الملك العادل اليه تنسب العدالة ولو بعدت في الرتبة عمن تحته من الفاعلين منه

---

(1) بالأسباب .

وكذلك الجائر ومن ينسب فعل الجزئيات الى القريب كان كالكلب يعض على الحجر الذى يرمى به غيظا على الفاعل الذى يرى أنه فعل هو في ذلك مصيب وفي هذا صعوبة ولا سيما اذا بعد ولمن توجد الأمور في المواد الطبيعية ، والعقل الفعال معونة للأجرام السماوية ، هو الفاعل القريب في جزئيات الكون والفساد ، والذى فطرهما على ذلك هو الفاعل أبدا بالحقيقة وهو الشيء الذى يستحق الحمد .
وليس واحد [1] منهما يجهل والخير وجود والشر عدم ، فلولا العدم لم يكن وجود للعقل الانساني الا مرة واحدة وهو لا نهاية لوجوده لمن يطلب وجود زوال [2] ما لا يزال فلا فساد له ، فمنه الخير والشر منه من جهة أن الشر خير لكنه بالعرض ، وما أعظم منفعة الشر في الوجود بل لا شر على الحقيقة ، وعلى الاطلاق في الترتيب الالهي اذا لم يستمر توالي وجود ما في المادة الا أنه بل هو تمام الحكمة ، والنما يعدم ما يوجد بالنوع في المادة لزيادة عقل لا يفنى بل يبقى ببقاء موجود واحد ، فالعدم وكل ما يوجد في المادة من غير نوعه فمن أجل ذلك العقل وجوده وهو الغاية منه ، وقد خلق الوجود المستمر على نظام واحد في البقاء من أول أمره .

وكان هذا الوجود الآخر عن ذلك من كمال الحكمة والقدرة والفضل تبارك الله أحسن الخالقين فمن جهة البرهان في بقاء العقل أن تلتفت أبدا في بصيرة قلبك ا حتى تبقى تلك البصيرة فهي التي تحوز بها المعقولات فتراها بها كما ترى بصر العين نور الشمس الذى بهجته الملونات حتى ترى تلك البصيرة المعقولات فتثبتها في العقل وتتيقن وجود ما وصدقها في العقل (126 أ) حتى (يكون) الراجع والمرجوع اليه شيئا واحدا ومعنى ذلك لن يكون قائما مقامه له فلا يحتاج الى شيء يقومه خارج عنه بل هو الفاعل لما به بتلك البصيرة حتى يكون فعله هو ذاته وفي ذاته فيكون الفاعل والصورة هو كالمادة قائمة في ذاته تفعل ذاته وهو الفاعل له لأن غايته أن يفعل ذاته وهو أن يعقلها واذ ذاك ليس بمتكون من شيء آخر غيره

---

(1) في الأصل : واحدا .
(2) سقط " زوال " من المتن وأثبت في الهامش .

أما أنه لا يفصل ذلك الآ بالبصيرة الفائضة عليه من الأول وهي بصيرته التي يفصل بها ذاته فاذا لم يتكون من شيء فلا يفسد الى شيء لأنه ان أخذ فاسدا فسد الى ذاته لأنه ليس بمتكون من شيء فيكون موجودا حين يفسد وذلك محال وهو العلة والمعلول والحافظ لذاته وكل ما يفسد فانما بعد زوال علته وحافظه وهو العلة والحافظ لمعلوله الذي يحفظه فلو زالت العلة لبعض سببا نسب وهو هو ، وكان يفسد حين يوجد وذلك أيضا محال .

قال الشيخ أبو بكر رضي الله عنه

ولي في هذا نظر أطول من وجوه البرهان عليه أنه يجب أن يقع اليقين بحقيقة الفعل على ترتيبه من أقرب العقول الى الأول الى أبعدها رتبة وهو عقل الانسان ، وان وجوده ببصيرة تفيض من الأول واحدة بعينها ثم تختلف بحسب القابل يبصر بها المعاني منزلتها منزلة نور الشمس المبصر به والمبصرات اذا التفت من ينظر بعقله في المعاني أبصر بتلك البصيرة وكذلك نور العقل ، وكرر النظر والتفت لكتاب في ايضاح الخيرتنيقن كيف ذلك ، ولا سيما في الباب الرابع والمائة والباب الخامس والمائة والباب السادس والمائة ، وظهر في مراتب العقل أن منه ما يفيض من الأول دون متوسط ومتوسط أكثر ، وأن نسبة من يفيض اليه ممن يفيض منه نسبة الضوء الذي في داخل بيت من نور الشمس الذي في صحن الدار ، خذ في نفسك بثلاثة أمور يحمل عليها تقربك من الله عز وجل ، خذ لسانك بذكره وتمجيده وتعظيمه ، وخذ جوارحك بما يعطيه قلبك من تجنب ما يلهى عن ذكره أو يشغل القلب عنه ، فاذا أخذت نفسك أبدا بهذه الأشياء الثلاثة كنت من المخلصين لله ، فلا يتم ذلك الا بالصبر على ادامته .

ومن قوله أيضا

(126 ب) أما ما يظن بأبي نصر في كلامه فيما شرحه من كتاب العقل والمعقول فعل الموت المفارقة فلا السعادة الا السعادة المدنية ، والوجود المحسوس ، وان ما يقال

أن بها وجود آخر غير الوجود المحسوس خرافات عجائز ، هذا كله باطل ومكذوب فيه على أبي نصر ، وأذكر ذلك أبو نصر في ذلك قرأته وليس يشبه قوله في هذا أقواله التي هي لوازم برهانية وأقواله هذا الكتاب أكثرها منسوبة ، وسوق الرد فيها على جهة توبيخ والتقبيح لا يليق بمثله مثل ما بقوله : فيمن يقول انها وجود آخر غير الوجود المحسوس.

ان قوله خرافات عجائز بمقول سمحه (؟) كتكون حيوان عن حيوان ، أو عن النبات ، وليس القول فيما هي السعادة الآخرة خرافات تومن أن لها وجود آخر غير الوجود المحسوس ، وكذلك الاشبه قوله أقواله فيما نسبه الى بعض المتقدمين أنه يحصر عقد المفارقة احصارا شديدا ، وليس بعد هذا قول أحد من المتقدمين ، بل هو قول اخوان الصفا الضالين ، ويظهر من القول من هذا القول أن السعادة انما هي أن يكون الشخص جزء مدينة يخدم أن يجد من يحسب مرتبته في أن يحصل له ، ولا هلها الخيرات الكثيرة المحسوسة المدنية الملذة على ما يليق بمصالح الجميع ، ويخدم بحسب مرتبته في أن يحصل له ولأهلها على أفضل الأحوال المدنية وأبلغها في بقاء النوع على السلامة بطول البقاء ، وهذا كله خطأ ، فان من حصل له الكمال الانساني ، فان هذا الكمال المدني المحسوس هو كمال الانسان بما هو جسم متغذ حساس متخيل ناطق النطق الذي يعم الجميع حتى تدخل تحت هذا الحد جميع من يخدم المدينة ويسوسها ، ويصرف قوته الناطقة في استنباط الخيرات المدنية بحسب مرتبته كان خادما أو مخدوما ، أو المتولي السياسة ، وليس هذا وجودا آخر بحسب ما يظهر من أقوال المتقدمين بحسب ما جاءت به الشريعة عليهم ، وليس هذا هو الكمال الانساني عند المتقدم الذي يخصه بحسب شرفه في الوجود من بين سائر الحيوان الذي خصّ به الانسان ، وهو العقل بحصول معقولات غير مرئية يقرب بها من الأول لا يحتاج في وجوده ذلك الى مادة ، وليس يكون موجودا محسوسا وهذا هو نظير فيما بعد الطبيعة ، وأما الوجود المحسوس فنظر الطبيعي ، ويبين من قول أرسطو في مقالة (127 أ) الجواهر الموجودة ثلاث جواهر في الكون والفساد ، وجواهر الأجرام السماوية وجوهر هو عقل لا يحتاج في وجوده الى مادة ، أعلاها الجوهر الذي هو عقل وعاقل ومعقول ، هو علم وعالم ومعلوم ، هو ذاته لا يحتاج الى

ذات أخرى ، فعلمها وتعقلها بذاته فقط ، يعلم جميع الموجودات التي استفاد الوجود عن كمال ذاته ، فهو يعلمها من علمه بكمال ذاته ، فهو عالم بجميع ما تفيض عنه على مراتبها ، ولهذا يعلم الجزئيات الموجودة بتوسط من جعل له ذلك بعلمه من ذاته بما جعل له ، فلا تخفى عليه خافية ، وسائر ما هو عقل انما استفاد ذلك بمعقول ليس هو ذاته اما واحد واما أكثر من واحد ، وأخسها عقل الانسان لأنه انما يستفيد العقل بمعقولات كثيرة ليس هي ذاته فقط ، والتدبير المدني معونة عظيمة في وجود عقل الانسان ، ولا سيما المدينة الفاضلة ، والتدبير الفاضل الذي غايته الأخيرة وجود العقل بمعلومات كثيرة ، أولها الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله وجميع مخلوقاته ، ولهذه المعلومات درجات بحسب مراتب أسباب العلم حتى يكون لكل من في المدينة قسط ما من هذا الوجود بحسب قوة انسان هذا هو المصير الأخير الانساني ، وجميع الحركات المدنية انما هي خير من أجل أن انها معونة في وجود هذا ، فجميعها خير لا بذاته ، وهذا خير بذاته ، ومتى كان شيء من الخيرات المدنية خيرا بذاته . ولم تكن غايته هذا لم يكن خيرا في الحقيقة ، بل هو خير مظنون أنه خير مثل الصحة والسلامة ، وغير ذلك من الخيرات المدنية ، وهذا بيّن في عدة مواضع ، وانظر في آخر هذا الشرح تجده قد ذكر شيئا من هذا ، ولما كان عقل الانسان من جملة العقول وان كان أخسّها فله بقاء . ودع ما يقال من اثبات أو ابطال في أن عقل الانسان يحتاج في وجوده الى مادة أولا أو لا يحتاج ، وأن له حياة أخرى غير المحسوسة أم لا ، فانظر الى بصيرة نفسك بحسب كمال ذاتك هناك اللذة ليست تجد في نفسك وجودا يقينيا بصيرة تدرك بها في الموجودات التي في القوة المتخيلة معلومات ليست محسوسة ولا متخيلة ، وهذه المعلومات تسمى المعقولات حتى لا يكون لك (127 ب) في القوة المتخيلة متخيل بوجه ، والا فلك فيه مدرك لك الشخص المتخيل والبصيرة المدركة ، أما في التخيل اذا أدركت ما هي فعلا وأنت متيقن بحقيقة ما تدركه وتبصره بتلك البصيرة كما تتيقن بادراك المحسوس بالحس مثل أن هذا زيد

وان هذا الوقت نهار ، وغير ذلك من المحسوسات حتى تكون نسبة هذا المدرك
الذى هو عقل الى مدركاته من القوة المتخيلة نسبة الحس المدرك الى محسوساته
هذا ببصر وهذا يبصر بالضوء ما يحصل في الضوء ، وهذا يبصر بتلك البصيرة
ما يحصل في التخيل ، وهذه البصيرة قوة الهية فائضة من العقل الفعال ، وهي
التي ذكرها أبو نصر في مقالة العقل والمعقول ، وفي هذه المقالة المذكورة هداية
غير ما يظهر من أول هذا الشرح الذى قد أفسد كثيرا ، ولو كانت هذه البصيرة
الفائضة من العقل الفعال ، وهي غير الفعال تأخذ المعقولات وهي العقل
الانساني فانما يفسد وهي باقية لا تحتاج الى مادة ، وقد حصلت فيها مدركات
لم تكن ، انظر هذا ، واذا كنا نسمي حيًّا كل من له في الوجود ادراك بحاسة ،
وهو أخس الادراكات ، أليس الواجب أن يسمّى حيًّا من يدرك المدركات التي من أشرف
وهي ماهيات المدركات المتخيلة وما يدرك بالعلم اليقيني عما يحصل عن تلك
الماهيات المأخوذة عن القوة المتخيلة مثل ما تخيلنا بماهيات الحركات السماوية ،
فتحصل لنا عن معرفة ماهيات هذه الحركات السماوية أشرف المعلومات وأعلاها ،
والمدرك لهذه المعقولات أحق باسم الحي ، واذا حصل هذا الانسان عقل ذاته
من حيث حصل فيها المدركات بذاته ، فلا يحتاج الى مادة ولا الى أشياء غير
ذاته من جهة ما حصل فيها تعقلها ، وأنا أرى أنك تشعر بهذه البصيرة المبصرة
في المتخيلات بحسب كمالك ، وأنه يظهر لك أن في النفس ما يشبه الضياء في
الشمس أو غيره ، تدرك النفس بها ما يدركه البصر بضياء الشمس ، وترى النفس
يلتقي في المتخيل بتلك البصيرة مثل ما يفعله البصر بالقبس في أن يبصر المبصر ،
وذلك يسمى فكرا ، وهذا يجب بالبصر ، فاذا كمل الانسان بحصول معقولات كمل
جميع ما يمكن أن يحصل في القوة المتخيلة ، وما يلزم عن معرفة تلك المعقولات كان
فعله في ذاته لا في القوة المتخيلة ، فصار تصوره وفعله في ذاته في معقولات
(123 أ) وخيالات أشخاص جزئية في معقولات تعم جزئية ، فلا يلتفت الى الأشخاص
التي في القوة المتخيلة مثل خيال زيد وعمرو ، وهذا الغرض المتخيل هو ذلك

الشخص بعينه ليس هو لسواه ، لهذا نرى ببصيرة[1] النفس وقول الله ، تنظر الى هذا وقوله الحق يمشي به بين ومن جعلنا له نورا : " الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها " ، وقد تبين بما ذكرته أن ثم وجود غير الوجود المحسوس ، وما أعظم هذا المنار كيف خرافات العجائز ؟ شك في الذى يسمى فكرا لقوله أنها قوة فائضة من العقل ، ولا يفيض عنه فاسد ، والفكرة فاسدة[2].

ومن قوله أيضا

وهو آخر ما وجد من قول الحكيم فيما دار بينه وبين الوزير . ليديم الله للوزير الأجل ما وهبه من الجلال والفضل وطلب الحقائق في العلم ، رأيت فيما ذكره في ماهية الصورة الأولى أنها مادة تظهر أنها صورة للاسطقسات ، وتارة تظهر أنها أحرى منزلتها من الصورة منزلة المادة الأولى من سائر المواد والذى ظهر لي أن الصورة الأولى هي الصورة البسيطة أو الصور البسائط ، وهي التي تتصور وتوجد في مادة لا صورة لها وهي المادة الأولى والمصورة للأولى ، أول صورة تحصل في المادة الأولى ، فهي الصورة محصها في المادة ، كما أن المادة الأولى لا مادة لها كما هي في آخر المقالة الأولى من كتاب السماع ، وأول صورة تحصل في المادة الأولى هي صورة الاسطقسات لأن الاسطقسات بسائط الموجودات مادتها بسيطة وصورتها بسيطة ، هذا من كتاب الكون والفساد ، ومن كتاب الآثار العلوية ، ومن كتاب السماء والعالم ، وأظهر ما هو من كتاب الكون والفساد والصورة أبدا مساوية للمادة في الوجود ، فلا تكون صورة قربت أو بعدت الا في مادة متساوقة لها ، وفي منزلتها ، فمرتبتها بالمادة الأولى تساوقها في الوجود ، فلا تكون مادة قربت أو بعدت الا وتساوقها صورة الوجود في منزلتها ورتبتها ، والرتبة والمنزلة والصورة الأولى وكل مادة سوى المادة الأولى ، وان بعدت ، فانما تكون مادة لموجود ما مفروض لصورة منها ، فتلك الصورة صارت

---

(1) مكتوبة في الهامش .
(2) يبدو أن هذا الشك من الامام عبد العزيز الوزير أو من الناسخ .

(123 ب) معدّة لقبول صورة ذلك الموجود المفروض ، وبعد المادة ، فمعرفتهما ومنزلتها من تلك المادة القابلة لصورة تلك الموجودات مرتبة ومنزلة الصورة الأولى من الصورة التي في تلك الرتبة ، ذلك الوجود المفروض ، فان الصور والمواد تتساوقان ، فمتى كان بصورة ما أو رتبة فصوره يحصل بها كذلك ، تبقى الصورة مثل ذلك النسبة ، فان بعد مادة مفروضة من المادة الأولى مثل بعد (1)... التي لتلك المادة من الصورة الأولى في منزلتها ورتبتها ، مثال ذلك الابريق ، فلا هو النحاس ثم تراب معدنه ثم الاسطقسات ثم المادة الأولى ، فالمادة الأولى من مادة الابريق في الرتبة والمنزلة الرابعة ، كذلك الابريق صورته الأولى هي صورة للابريق المختصة به ، ثم صورة للنحاس ، ثم صورة تراب المعدن الذى بها صار تراب المعدن معدا ليكون منه النحاس بصورة الاسطقسات التي هي الصورة الأولى هي في البعد ، والرتبة والمنزلة في الرابعة ، والصورة الأولى توصف أنها صورة الاسطقسات ، ويوصف أن منزلتها من الصور منزلة المادة الأولى من سائر المواد .

شـــك

اذا تبرهن أن المادة والصورة الأولى غير كائنة ولا فاسدة ، وأنها حاصلة بالفعل مادة وصورة ، وكل ذى مادة وصورة جسم ، يرشد الله باشارة ، ولم تكن تلك المادة والصورة على مادة الاسطقسات ، وبالجملة فلا شيء من المواد الكائنة الفاسدة مما هي المادة والصورة الأولى الحاصلة بالفعل ولم قيل المادة الأولى المشتركة هذا أيضا .

(1) كلام مطموس في الأصل .

(129 ب) ومن كلامه في البحث عن النفس النزوعية
ولم تنزع وبماذا تنزع

بسم الله الرحمن الرحيم

والنفس النزوعية اما أن تكون جنسا لثلاث قوى وهي النزوعية بالخيال وبها تكون التربية للأولاد والتحرك الى أشخاص المساكن والإلف والعشق وما يجري مجراه ، والنفس النزوعية بالنفس المتوسطة ، وبها يشتاق الغذاء ، والدثار ، وجميع الصنائع داخلة في هذه ، وهاتان مشتركتان للحيوان ، ومنها النزوعية التي تشعر بالنطق ، وبها يكون التعلم ، وهذه يختص بها الانسان فقط ، فاما أن يقال على هذه بتقديم وتأخير وبين أن كل حيوان فله النفس النزوعية المتوسطة وبها يشتاق الغذاء ، وقد يوجد من الحيوان ما ليس له شوق الخيالية ، وشوق النزوعية المتوسطة متقدم بالطبع النزوعية الخيالية (130 أ) وظاهر أن كل انسان على المجرى الطبيعي فله هاتان القوتان متقدمتان النزوعية والناطقة بالطبع وقد تبين في الثامنة أن كل متحرك فله محرك لا يحركه غيره وتلخص هناك أجناس المحرك ، والمتحرك قد يكون محركا بالطبع وخارج عن الطبع ، فالمحرك بالطبع فكالحمار . وأما الخارج عن الطبع فكسهم المنجانيق ، وكذلك المتحرك قد يتحرك خارجا عن الطبع كالحجر الى فوق ، وقد يتحرك بالطبع كالحار بالقوة ، والجاهل الى العلم. والمتحرك بالفعل اما من ذاته وهو ما كان محركه فيه ، واما من غيره وهو ما كان محركه خارجا عنه ، وأعني به أن يكون محركه به وجود ذلك المتحرك من حيث هو ذلك النوع من الجواهر الجسمانية حتى يكون به قوام ذلك الجوهر ويكون ذلك داخلا في حده كالخيال والحيوان ، وهذا قد يكون طبيعيا وبذاته ، وهو كأصناف الحيوان ، وقد يكون صناعيا ، كالمبكانة والصناع فهو داخل فيهما بالعرض وخارج عنهما بالطبع . فهناك جرت العادة بتحديده وتلخيص القول فيه في موضع آخر .

والمتحرك من ذاته فبيّن أنه متقوم من المحرك والمتحرك ، فما كان غير متقوم

من هذين الجنسين [1] : فليس بمتحرك من ذاته . مثال ذلك الحجر فان المحرك فيه ليس بذاته لكنه فيه من خارج عن ذاته بالقسر فان الذى للحجر بذاته كونـــــه أسفل ، واذا كان كذلك فليس بمتحرك . واذا كان فوق ، فوجوده انما هو له بقاسر يقسره ، فاذا تنحى القاسر تحرك الى أسفل فكذلك يحتاج في الحجر ضرورة اذا تحرك أن يكون أسفل بالقوة ، فلا يكون أسفل بالقوة الا بأحد وجهين أحدهمـــا طبيعي وهو متى كان الحجر ارضـــا بالقوة ، وهو متى كان بالفعل نارا أو ماءا أو هواء فكان فوق بالفعل ، وأسفل بالقوة . وهذه القوة في النار من حيث هي نـــار بالطبع لأن النار بذاتها أن تكون فوق بالفعل ويلزم ذلك أن تكون أسفل بالقوة من أجل الهيولي الأولى المشتركة . وقد تكون أسفل بالقوة وهو اذا كانت أرضا بالفعل فأمسكها ماسك فوق . فهذه القوة للحجر ليست طبيعية لكنها بالطبع من أجـــل الهيولي المشتركة فقد بين أبو نصر في كتابه : "في الموجودات المتغيرة " كيف يصير ما هو بالقوة الطبيعية أسفل ، أسفل بالفعل ، وكيف يتحرك بحركة محركـــه فليوجد علم ذلك من هناك . فاذن الأرض تحتاج الى المتحرك . فامـــا الأرض اذا تحركت الى فوق فهي أسفل بالفعل وقوتها على فوق قوة طبيعية لكن (130 ب) لا على أنها حجر . فأما قوتها على فوق وهي حجر (فهي ما الحلم به يفحص [2]) في غير هذا الموضع فيحتاج الى محرك قاسر فاذا (تحرك بمحرك [3]) طبيعي فهو يتحرك بذاته كحركة الحيوان المكانية لأن ذلك (لا) [4] يمكن أن يكون الاّ في الحركة المكانية فقط . وأما الاستحالة فليس (تحتاج الى [5]) المحرك أو المتحرك في شيء بالطبع والفحص عن ذلك يليق بغير هذا الموضع كحركات الصنائع .

---

(1) يبدو أن كلمة : " الجنسين " زائدة .
(2) شبه مطموس في الأصل .
(3) محو في الأصل .
(4) طمس في الأصل .
(5) طمس في الأصل .

شك في المادة الأولى

هل كل مادة مخصوصة بصورة أم ليست أولى

بتلك الصــــورة ؟

مثال ذلك أن يكون الطبيب مريضا فهنا هنا يجتمع المحرك والمتحرك في شيء ويتطبب المريض من ذاته لكن ليس ذلك بالذات ، لكن بالاتفاق فليكن هذا مبدأ لما نريد أن نقوله .

فنقول : ان من البيّن المقر به أن الحجر اذا زال القاسر تحرك الى أسفل فكان هبوطه شاخصا[1] لزوال القاسر وزوال القاسر له مبدأ .

شك اذا كان الثقل صورة الأرضية كما أن

الخــف صورة النارية

وكان الثقل يصير متحركا بطبعه فليس

المحرك للشيء صورته فليكن مادته أو شيء آخـر[2]

وقد تبين في الثامنة أن مزيل القاسر محرك بوجه ما فان الحجر انما تحرك لمزيل العائق وبالثقل فكلاهما محرك ، لكن مبدأ الحركة كما تبين هنالك انما هو مزيل العائق وعند ذلك صار الحجر ما كان له أن يكون . فان الثقل ليس بمحرك بطبعه . اذ لو كان محركا بطبيعته لكان له محرك بالطبيعة والمتحرك

بالقوة احدى المقولات العشرة وهذا هو برتبتها في الوجود ، وبيّن أيضـــا أن الموجود الى المقولات العشرة أن الجوهر الكائن الفاسد قوامه بهذا الموضــوع الذى هو الهيولي الأولى . وبمعنى آخر هو به موجود وهو الصورة والهيولى يوجد فيها ضرورة أكثر من مقولة واحدة فانه ليس يمكن أن يوجد جوهر هيولانى خلـوا من أعراض كثيرة [131 أ] مثل أن يكون ذا كم وذا أين وذا كيف الى غير ذلك من الأجناس (والمقولات) [1] العشر لكن يتقدم في الهيولي ضرورة أحد أنـــــواع الجوهر وذلك يوجد في الهيولي ما يوجد فيها من أنواع المقولات التسع وقوام ما في المقولات التسع انما هو بما في مقولة الجوهر يوجد في حدود ما في المقولات التسع ، فلا يمكن أن يكون شيء مما في المقولات وقوامه خلوا من الجوهر . وبهذا يفارق الجوهر الأعراض فان الجوهر انما هو أول معنى يوجد في المادة الأولى . والمادة الأولى انما هي موجودة كما قلنا فانها بالقوة ، وانما هي بالقوة أحد أنواع الجوهر من حيث هي ما هي فهي بالقوة أحد أنواع العرض من حيث هي جوهر ما وكذلك هي بالفعل أحد الجواهر بذاتها وهي أنواع الأعراض فانها جوهر ما . وقد يتشكك على هذا القول فيقال : انها لا تكون بالقوة جوهرا ما الا وهي جوهـــــر آخر لكن ذلك بالعرض لا بالذات لأن ما بالقوة ليس بمفارق الموجود بالفعل فانه لو كان بمفارق لكان ما بالقوة موجودا بالفعل شيئا واحدا بين [2] بنفسه عـــــند مزاولة الصناعة الطبيعية أيسر مزاولة فليكن على ما بالقوة [4] ه وليكن بالقوة ج أولا فيلزم من ج ومن ك فاذن ه هي بالقوة ج ك ص ل على ترتيب فاذا صار الفعل ح صار ك ص ل وسواء كانت الأعراض واحدا أو أكثر فـج ا وليس يوجد فيه بذاتها بل هي أحد أسباب وجودها ك في ه و د فليس كذلك ج

---

(1) طمس في الأصل .

(2) كذا في الأصل ، وصوابه : بينا .

(3) كتب على الهامش ما يلي : " اذا كان ما يقال قوة لا يفارق الموجود بالفعـــــل فالموجود هنا بالفعل ، الذى له الحلم بالقوة " . ولكن الناسخ لم يشر الـــى الموضع الذى يرجع اليه هذا القول في النص .

(4) في الأصل : ما لقوة .

فان ج توجد في ه من غير أن يتقدم في ه وجود آخر بالذات وإما أن ه اذا كان بالقوة ج كان عند ذلك في ه نوع آخر مجانس لج فذلك بالعرض لا بالذات فليس ذلك النوع سببا لوجود ج في ه فاما أن ه تحتاج في كونها ج الى سبب آخر وهو المحرك فذلك انما هو شخص من أشخاص الجواهر.

لما كانت صور الأشخاص متقابلة في هيولى واحدة بالعدد ولم يمكن اجتماع المتقابلين معا في وقت واحد ، وهذا خارج عما قصدناه فلتكن الهيولى الأولى ه وليكن ك أين ما كأحد أنواع الفرق و ك ليس يوجد في ه دون سبب يتقدم وجوده في ه وإلا فتكون الأعراض مفارقة الجوهر فليكن على ذلك المعنى المتقدم ح فح ان كان به قوام ك فك في ح على المجرى الطبيعي وان كان ليس به قوامه فك في ج خارج من الطبع ووجوده فيه خارجا عنه قسرا أو غير ذلك فلأنه أين فهو قسر ضرورة اذ نوع[1] الأين متقابلة وجنسها غير مفارق للجوهر بل يلزمه (131 ب) . . . [2] أو ضرورة ، وذلك بين لمن زاول هذه الصناعة اذا . . . [3] فيه انما هو لعائق اذ ليس ك ومقابله من المتقابلات ما الموضوع بالسواء كالجلوس والقيام لزيد فاذا يتقدم ك في ه وجود آخر وهو اما وجود ج واما نسبة العائق اليه وهو سبب على أنه جزء ما به قوام ك وإلا على العائق و ك في ه دون ج أو ا و د لا بالقول مثلا فكيف بالوجود فاذا زال ج و ، زوال ج انما يكون ضرورة بتغير وقد يكون بالطبع وبأسباب أخر فسيزول ك بزوال ج ان زال ج دفعه زال هو دفعة وان زال شيئا فشيئا زال هو شيئا فشيئا فزوال ك مساو لزوال ج لأن ك فرضناه عرضا طبيعيا ذاتيا وقد يتفق أن يزول ك و ج باق فاذا كان ك في ج بالعرض ان كان ك في ه يتقدم وجود و فبزوال و يزول ، وان كان و يزول شيئا فشيئا فيشتاق زواله زوال ك فان زال

---

(1) كذا في الأصل ، وصوابه : أنواع .
(2) طمس بقدر كلمة .
(3) محو بقدر ثلاث كلمات .

دفعة وذلك ممكن ففي ذلك الآن يلزم زوال ك لكن ان كان ك له ضد وان كان لا وسط بينهما زال دفعة ليكن على ضده ه ل ولأن ك فرضناه لج خارجا عن الطبع فاذا لج بالطبع صار ك في ج اذ لا وسط بين ك و ل فلا يخلو ج منهما كالواحد والكثير والزوج والفرد وان كان بينهما أوساط من أن ج هو بالقوة ذلك الشيء الذي يتحرك اليه لأن كل متحرك فهو بالقوة كذلك الذي اليه يتحرك ففيه المتحرك ولأن ما هو بالقوة ل هو بالفعل ك فـك منقسم فاذا يجب ضرورة أن يكون في ه ل ويحتاج [1] وجود شيء آخر يوجب ذلك كما قلنا وهو اما و واما ج لكنه ليس ذلك و فهو و ج وهو الذي يوجب له أن يكون فيه ك وبه يستأصل ه ك فلذلك يلزم ضرورة أن يكون ك في ه في الآن لكن لما كان ل و ك متضادين منقسمين لم يكن ذلك في الآن وكان في زمان فلذلك وجد جزء بعد جزء على اتصال دون أن يكون في واحد الأجزاء أبين وهذا هو الحركة فاذن ج هو المحرك له على هذا الوجه وقد يسأل سائل في ك و ك اذا كانا لا وسط بينهما متى صار ك في ج فان كان في الآن الذي ذلك فيه ك و ج كان أبدا ك فقد صار ج هو ك و ك معا وهما متضادان وذلك لا يمكن وان كان أجر واني ؟ بينهما زمان فقد كان ج خلوا من ك و ك وصار بينهما وسط وذلك كله خلاف ما فرض والقول في هذا هو جزء من القول في الحركة (132 أ) اذ [2] قد بين ان الحركة لا جزء لها في السادسة من السماع الطبيعي (وهذا في الآن)[3] أو المستقبل لا الماضي فلنفرغ عن القول فيه للناظر في (هذا الفن)[4] اذ ليس ذلك من سبيلنا في هذا القول .

---

(1) كذا في الأصل ولعله : يحتاج الى .
(2) في الأصل "ما" مع شيء من المحو .
(3) محو في الأصل .
(4) محو في الأصل .

فقد تبين اذن كيف (تتحرك [1]) الجمادات وبالجملة فكل ما يتحرك أحد الحركتين المتقابلتين بالذات . واما [2] المستديرة فليس نجد فيها لحركة من حركاتها مقابلا . وقد بين ذلك في المقالة الأولى من كتابه " في السماء والعالم " وكل ما يتحرك حركة واحدة من الحركات المتقابلة فهو جسم طبيعي وصورته هي ج يقال لها طبيعة على الخصوص ، فكل تغير فانه مقابل واحد أو أكثر من واحد فقد يقابله السكون فقط مثال ذلك التعليم فان مقابله البقاء على الجهل ، وقد يقابله مع السكون تغير آخر كالصعود فانه يقابله اللبث أسفل ويقابله الهبوط . وهو الحركة الى أسفل ، وقد تقابل الحركة الحركة على غير هذين الوجهين وقد لخص ذلك في الخامسة من السماع . والحركة في المكان فلها أطراف متقابلة ، وهي لكل جسم هيولاني ، وهي أولا الاسطقسات ، ولكل واحد منها واحد من أصناف هذه الحركة بالذات كالهبوط للأرض ، والصعود للنار ، وهي لسائر الأجسام من أجلها ، لأن كل جسم هيولاني فهو اما واحد منها واما مؤلف من أكثر من واحد مثال ذلك أجسام النبات والحيوانات فانها مركبة من الأرض والماء ، والزيت والشمع فهو مركب منهما ومن الهواء والدخان والبخار ، ليس الماء والأرض . وقد لخص أصناف هذه أرسطو في مواضع كثيرة .

فأما الأجسام الأخر التي لم تعط مبدأ أكمل [3] من هذا من مبادئ وجود الاسطقسات بل مبادئ وجود ما مجانس لذلك ، وليس لها من حركة المكان بل الذات الا هذان الصنفان فقط كالذهب والشمع وأجسام النبات وأجسام الحيوان اذا فارقتها الأنفس كخشب الصعو وخشب الأبنوس ، ولذلك يوجد لها سائر الحركات بالعرض اما خارجا عن الطبع أو قسرا . وأجناس الحركة المكانية ثلاثة منها الجنس الذى طرفاه الصعود والهبوط ، والثاني الجنس الذى طرفاه التقدم والتأخر والثالث الذى طرفاه التيامن والتياسر فهذه الأجناس الثلاثة هي

(1) في الأصل محو .
(2) في الأصل محو .
(3) في الأصل : الكمال . وصحح في الهامش .

أجناس حركة المكان البسيطة وأما حركة غير هذه فهي مركبة ، (132 ب) مثل حركة الوراب فأما حركة الاستدارة تتغير[1] على شكل كثير الزوايا فتكون مركبة على جهة التسامح[2] . . . [3] ذلك خارج عما نحن بسبيله .

والحركة في المكان تسمى في لغة العرب (بحركة)[4] النقلة وهي الحركة الارادية ، وربما قيلت في الحين بعد الحين في (صنف)[5] من أصنافها فتطلق على الانتقال ، فالانتقال ما كان منه في الفوق . . . [6] وقد قلنا فيه .

وأما الجنسان الآخران فانما يوجدان للحيوان وليس يوجد غير[7] صنف منها بصنف صنف من الحيوان كما وجد أصناف الانتقالات للاسطقسات بل توجد المتقابلات بالسواء للحيوان الواحد بعينه في العدد ولا كل حين من الزمان . والسبب في اختلاف ذلك هو أن الفوق والأسفل محدودان بالطبع وأن الأسفل هو المركز والفوق مقعر فلك القمر أو جسم آخر دونه لا يمكن في المركز أن يكون فوقا ، فلا في مقعر فلك القمر أن يكون لثقل ثان ما بينهما يقتضيان ذلك ، فأما اليمين فليس بمحدود في ذاته ، فان وجود المكان بينا انما هو بالاضافة الى المتحرك ، ولذلك يكون المكان الواحد يمينا لواحد ويسارا[8] لآخر في آن واحد[9] يكون يمينا ويسار الحيوان ، واحد بالعدد لكن في زمانين لا في زمان واحد ، وكل حيوان فهو ذو جسم متميز الجهات ، وكل ذى جسم متميز الجهات والمكان الأول

---

(1) طمس بمقدار كلمة .
(2) يمكن أن تقرأ : التشافع .
(3) طمس بمقدار كلمتين .
(4) محو في الأصل .
(5) محو في الأصل .
(6) محو بقدر كلمة .
(7) طمس قدر حرفي جرّ .
(8) في الأصل : يسار .
(9) في الأصل : واحدة .

الذى هو فيه اضافات متميزة الى الأمكنة الأخر . ولكل نوع من أنواع الحيوان أنواع من المكان طبيعية له مثال ذلك أن الطائر له أمكنة [1] في الهواء طبيعية وأمكنة في الأرض وقد توجد له أمكنة في الماء وقد لخص ذلك أرسطو في كتاب الحيوان فأما هل أمكنته في الهواء متباينة [2] لا مكنته في الماء أم لا فنلخص ذلك بالقول في حركات الحيوان المكانية فقد وقفنا هذا القول على وجود المتحرك في الحيوان بالطبع الذى هو به حيوان لأن كل حيوان فهو ذو جسم متميز الجهات وأمكنته متميزة الاضافات بعضها الى بعض هذا الحيوان من جهة ما هو حيوان ، وأكمل الحيوان تميز جهات فهو الانسان لأن جهات كل جسم مستقيم فهو سبب ، فأما النبات فقد تميز فيه الفوق والأسفل لكن بخلاف وضع العالم وسنقول فيه بعد هذا.

وأما الحيوان غير الناطق فقد تميز في المساعي منه الأمام والخلف فان ذوات الأصداف ايست بساعية وتميز في أكثر هذا اليمين واليسار وأما الفوق والأسفل فلم يتميز فيه ، اذ الحيتان مستورة ولا قوائم لها وأيضا فان وضع (133 أ) (هذا الحيوان) [3] قوائمه في أسفله كأن فوقه هو ظهره ، والظهر في الانسان . . . [4] الانسان في جميع الموجودات الهيولانية تميزت فيه الجهات . . . [5] فان أمامه متميز من ورائه وفوقه من أسفله ، ويمينه من شماله (وهذه) [6] الأجناس أعني أجناس الحركة المكانية قد تكون بارادة الحيوان وقد تكون بالضرورة أما بالضرورة فهبوط المتردى من علو فان هذا أحد أصناف ما يقال عليه بالضرورة وقد تلخص ذلك في علم الأخلاق ، ونقل المريض عن مضجعه قد يكون بارادة كحركة الانسان الى السوق. وأما حركة الضرورة في غير الجنس الأول فقد يكون المحرك للحيوان خارجا عنه ، وقد يكون في الجنس الأول مثل نقل المريض الى المسيرة . وأمكنة الحيوان فانها مع تحديدها بالاضافة اليه فلابد لكل مكان من تحديده فان المركز مكان حددته الطبيعة والمغيض مكان بالمغيض وتلخيص أصناف أمكنة الحيوان لا يليق بالقول في الحركات المكانية .

تم القول . الحمد لله على نعمه .

---

(1) في الأصل : مكان ، وصحح في الهامش .
(2) كذا في الأصل : ولعله : مباينة .
(3) في الأصل : طمس .
(4) محو في الأصل بقدر كلمتين .
(5) محو في الأصل بقدر كلمة .
(6) طمس في الأصل .

أن القوة المتخيلة الموجودة في الانسان بالفعل هي القوة التي يجد هـا الانسان في نفسه برسمه فيها رسوم المحسوسات فيتصور بها ، ويحضر الانسان فيها رسوما من المحسوسات متخيلة بعد غيبتها عن الحواس ، فيرى الانسان فيها صفة زيد وعمر وصفة داره وذاته وغير ذلك من المحسوسات المشار اليها ، ويكون هـذا الفعل من القوة المتخيلة في اليقظة والنوم ، وهي التي تركب صورا من المتخيلات لمن يحس بها ، بعضها صادقة مثل تخيلنا زيدا في موضع كذا أو صفة كـذا ، اذا كان كذلك ، وبعضها كاذبة اذا تخيلنا زيدا بصفة كذا أو في موضع كـذا ، وليس هو كذلك ، ومثل تخيلنا عنزا برأس إيل أو رأس فرس ، أو غير ذلك من الأمـور المتخيلة الكاذبة ، وقد يركب ويتخيل أمر ليس بشخص يحمل على أكثر من شخص واحد ، فيحاكي صفة المعنى ويتخيله صنفا يعم أكثر من الواحد ، ولا يعم كلما يقال عليـه المعنى بتحاكي الانسان ويتخيله فيها منتصب القامة ذا لحم وعظم ، متغذيـا حساسا خلقا لكن يتخيل الانسان بمقدار ما ، ولذلك لا يعم ذلك المتخيل كـل انسان ، والعقل في هذا التخيل الأخير فعل ما ، واذا تأمل الانسان جميع ماذكرته في نفسه وجد القوة المتخيلة في نفسه لا يشك فيه ، ولا ينفي وجودها ، وكذلك وجود القوة الناطقة يجدها الانسان في نفسه ، ويعلمها علما يقينيا لا شك فيه بشيء مـن التثبت ، وذلك أنا نجد في أنفسنا ما نتميز به وننفصل عن سائر الحيوان المتغـذي الحساس ، فان الانسان يجد في نفسه معلومات تحتوى على ميز الجميل والقبـيح والنافع والضار ، يجوزها ويميزها ويجد في نفسه أمورا يرى صدقها لا يشك فيـه وأمورا هي على ظن ، وأمورا هي كذب لا تجوز في الوجود ، كل هذه المعلومـات يجدها الانسان في نفسه ، وهذه المعاني المعلومة في النفس تسمى نطقا وما يوجـد في (135 ب) الانسان يسمى ناطقا والنطق يقال على القوة الناطقة بالقوة الـتي شأنها أن توجد بها هذه المعلومات لأن الانسان يوجد وليس فيه هذه المعلومات ثم يقبلها فتكون فيه بعد أن لم تكن ، فتقبل أن يقبلها له قوة شأنها أن تقبلهـا ليست في الفرس ولا في الحجر ، ويقال أيضا نطق على هذه المعلومات اذا حصلت

بالفعل موجودة بالقوة التي شأنها أن تقبل ، ويقال نطق على الألفاظ حتى يعتريها عن هذه المعلومات الحاصلة بالفعل ، وكل هذا بين بنفسه بأدنى تأمل هذه المعلومات حاصلة بالقوة الناطقة بالفعل متى أخذت بالاضافة الى الأشياء المأخوذة عنها سميت علما ، لأنها علم بها ، وهي التي عرفتها ، ومتى أخذت من حيث أدركتها القوة المتخيلة توصف بها وتحمل على موضوعاتها المأخوذة عنها سميت معقولات ، ومتى أخذت من حيث أدركتها القوة الناطقة وكملت بها ، خرجت بها من القوة الى الفعل سميت عقلا ، والنطق يخرج من القوة الى الفعل بأن يحصل في نفس الانسان معلومات ، وحصول المعلومات يكون بدرجات أولها علم هذا المشار اليه ، وهذا يكون أولا بحصول حال هذا المشار اليه في القوة المتخيلة حصولا مجملا دون أن يجوز التخيل فيه ، ويكون صفة من صفاته لا أنه الأبيض ولا أنه الطويل ولا النحيف ، بل يميزه تمييزا مجملا ولا يلتفت الى صفة من صفاته ، وهذا ضعف العلم بالشيء يشبه تخيل الحيوان الذى له تخيل ، ثم اذا تمكن حال هذا المشار اليه في القوة المتخيلة ارتقى الانسان الى هذا المشار اليه بصفات مفصلة يعرفه بها بالاضافة الى مشار واحد بعينه في العدد يميز بها ، فتميز زيدا بأنه الطويل الأبيض النحيف ، ويأخذ هذه الصفات في التخيل كأنها شيء واحد بعينه في العدد ومضافة الى شيء مشار[1] واحد بعينه في العدد اذ هي مضافة الى واحد بعينه ، ولذلك زعم قوم أن ما تدل عليه الألفاظ باطل اذ كانت تدل على كثرة مما ليست فيه بكثرة ولا هو كثير لأن هذا المشار اليه الذى هو الطويل والأبيض ليس بكثير ، وهذا كما ذكر الشيخ أبو نصر مخالفة للمحسوس وللمعارف ، وخروج عن الانسانية ، وبهذه المعرفة تحصل للانسان المعرفة بالأشخاص من جهة ما هي أشخاص مشار اليها ، وبها يحصل شخص زيد ويعلم (136 أ) الصفات التي يعرف بها على النحو الذى ذكرته هي أشخاص الاعراض التي توصف بها سواه ، فلا يقع بها تشابه بين اثنين أصلا ، لأن تلك الأعراض بها حصلت في سواه ، لأن البياض الذى في زيد ليس هو

(1) أضيفت كلمة مشار في الهامش .

البياض الذي في عمرو ، ما هو شخص بياض ، وبعد حصول المتخيلات في القـــوة المتخيلة على هذا النحو تكون القوة الناطقة تنظر ببصيرتها فترى المعاني الكلية التي تحمل على ما في القوة المتخيلة بها تخيل وتميز ما هو كل واحد منها ولذا ذكرت الألفاظ الدالة على هذه المعاني الكلية تميز بها وأحضرتها ورأتها وذلك على ثلاث جهات احداها أن يحضر القوة الناطقة هي [1] هذه المعاني الكلية وتراهـا في الأشخاص المتخيلة التي أخذتها عنه [2] منحصرة للقوة الناطقة التي أريد [3] المعنى الكلي وتراه ببصيرتها في أشخاص غير الأشخاص التي يراها فيها قوة عمرو ، والناطقة على هذا تميز المعاني الكلية عند الجمهور وعند أولي النظر فتكون المعاني الكلية متميزة عند الجمهور على هذا النحو فيرونها في أنفسهم ويحضرونها على ما ذكرته وبالجهة الثانية أن تميز القوة الناطقة هذه المعاني الكلية حق التميز لكن متى رأتها ببصيرتها وحضرت في النفس مرتبة فانها تراها ببصيرتها في القوة المتخيلة أيضا وأن تفعل القوة المتخيلة أيضا ما شأنها أن تفعله من المحاكاة بأن تحاكي المعنى الكلي وتصور فيـه [4] صورا [5] تعم أكثر من واحد فلا يعم كل ما يقال عليه ذلـــك المعنى كما يحاكي المصور صورة فرس من حجارة وكما يخطه الرسام في بسيط لكـــن ما تحاكيه القوة المتخيلة أكمل لأنها تحاكي ولأنها تصور صورة فرس منفذ مهال لكن ما يعم كل ما يحاكيه كل فرس لأنها انما تحاكي الأشياء محدودة بنهايات ومقدار مـن المقاديـــر فلا يعمـــم صـــمها مثـــل الفـــرس الكامـل والمتوسـط ولا الصغيـــر وانما يعم صنمها ما كان [6] على المقدار الذى حكته . فاذا ميزت القوة الناطقة المعاني الكلية وترغب الى احضارها لتراهـا وتبصرها ببصيرتها عند الفكر أو عند التفهم بالقول والمخاطبة فانما تراها ببصيرتهـا في الصنم الذى حكته القوة المتخيلة لكن القوة الناطقة تميز في ذلك الصنم أن عمومه

---

(1) كذا في الأصل ، ولعل الصواب حذف : هي .
(2) كذا في الأصل ، ولعل صوابه : عنها .
(3) كذا في الأصل ، ولعل صوابها : تريد .
(4) كذا ولعله : منه .
(5) وكتب على الهامش صنما .
(6) كتب في الهامش ما كان .

ليس على الكمال فلا يضرها ذلك فيما يفكر فيه ويبحث عنه في ذلك المعنى المعقول وعلى هذا النحو من التمييز تتميز المعاني الكلية عند الصناع وعند أكثر من ينظر في العلوم فان الصانع (136 ب) عندما يفكر كيف يصنع مصنوعا ما يحضر صنام ذلك المصنوع في قوته المتخيلة ويد بر كيف يصنع وكذلك الناظر في العلوم اذا نظر في معلوماته ليعلم ما هي وغير ذلك مما يوصف يحصرها أصناما في القوة المتخيلة وبهاتين الجهتين تخدم القوة المتخيلة القوة الناطقة بأن تحضر لها خيالات الأشياء ، اما خيالات أشخاص بأعيانها واما صنما يحاكي المعنى الكلي على النحو الذى ذكرته فبأخذ القوة الناطقة من المتخيلات صفات كلية ، سارت أعمال القوة الناطقة في المتخيلات التي في القوة المتخيلة حسب ما ذكرته رأى تحقيق ما ذكرته يقينا لا يشك فيه ، ورأى بقوته الناطقة ممن فاضت عليها الموهبة تلك الموهبة كما يرى بقوة العين ضوء الشمس بضوء الشمس . والسبب القريب في ادراك المعقولات وحصول القوة الناطقة بالفعل هو الموهبة التي هي مثل ضوء الشمس يبصر بها ويرى مخلوقات الله تعالى حتى يكون من يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة ايمانا يقينيا فيكون من الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار فلا فكرة الا بتلك الموهبة وتلك الموهبة هي اتصاله بالعقل الفعال . وللمرجع فلنقرر ما ذكرناه على جهة الارتياض ليتمكن ، فلابد من مساق القول من قائل رائد فأقول : يجب على الانسان أولا حتى يرى ببصيرة نفسه القوة المتخيلة كما يرى الأشخاص ببصره ويميزها حق التمييز ، ثم ينظر الى القوة المتخيلة من حيث تتكرر عليها أشخاص المخلوقات وكثير من المتخيلات فمنها ما له شخص واحد وما له أشخاص كثيرة ، وما يتعلق بالأشخاص من الأعراض من مقدار ولون وعلم وصحة ومرض وحركة وزمان ومكان وغير ذلك من أشخاص المقولات ، فاذا فعل هذا رأى ببصيرة نفسه أن للقوة الناطقة نظرا في المتخيلات يدرك منها ما تشترك به وتتباين به المتخيلات الحاصلة من أشخاص المخلوقات والمعاني التي تشترك بها . والتي تتباين بها هي الصفات والمحمولات والمعقولات التي يتميز بها

وتوجد معلومه بها ، وإذ ذاك فانظر كيف تكشفت هذه المعاني المدركة للقــوة الناطقة بالموهبة الفائضة عليها كما تنكشف للبصر المبصرات بنور الشمس بعد أن كانت مغيبة قبل أن تفيض على هذه نور الشمس ، وعلى تلك موهبة الله عز وجل التي بها يرى الكل وأجزاءه ، فيحكم أن الكل أعظم من جزئه ، وبها يرى أن للأعـــداد المأخوذة في معدودات مختلفة اذا قدرها الواحد (137 أ) بقدر واحد في تلك الأعداد المأخوذة في المعدودات المختلفة يتعاد بعضها لبعض ولو كثرت ، واذا تكرر النظر في مخلوقاته حتى يحصرها الانسان في القوة المتخيلة ، وتفكر فــي مخلوقاته ، في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار وارسال الرسل والوحي والرؤيا ، وما ينطق به ألسنة الكهنة تكشف القوة الناطقة وبصرت ببصيرتها ، والزمت الزاما ضروريا وجود موجودات لم تدرك بخيال ولا بحس بل أدركتها القوة الناطقة علما محضا مختصا بها أدركته فيها بها . وحينئذ ترى الناطقة ببصيرتها المعلومات فيها وتنبو عن التخيل وإذ ذاك يتسع نظرها ويتشوق الى معرفة أسباب المخلوقات التي عقلها ، فانها لا ترى أنها علمت المعلومات على ما ينبغي حتى تعلمهـــا بالأسباب الأربعة فيما كانت له الأسباب الأربعة ، أعني الى معرفة صورة الشيء ومـــا توجد فيه الصورة من المواد ومن الموضوع وفاعله ، والغاية التي لأجلهــا وجد فان الانسان بالطبع يتشوق الى معرفة هذه الأسباب ويبحث عنها ويسأل حتى في الأمور المحسوسة عن الأسباب الجزئية مثال ذلك بين في كل مصنوع وفي كـــل طبيعي والانسان في الأمور المعقولة أشد شوقا لمعرفة أسبابها لأنه نظر أعلى وأرفع وأنفع فانه بطلب الأسباب يصل الانسان الى ايمان الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله وبالحياة الآخرة والتفاضل في موهبة الله التي بها تبصر القوة الناطقة متقارب بحسب ما يعطيه الله أيضا في أول خلقه الانسان من الاستعداد لقبول الموهبة التي بها تبصر القوة الناطقة وهاتان الموهبتان ليستا بمكتسبتين وانما يكتسب ما بعد همـا لمن وفقه الله تعالى الى العمل بما يرضيه فهذا هو الكمال الانساني فلا يوجـــد الا بما تأتي به الرسل عن الله عز وجل فمن اتبع هداه فلا يضل ولا يشقى فلسيمزل

الانسان نفسه بما حض عليه صلوات الله عليه وندب اليه وليجعل ذكره كله ونظره في مخلوقات الله عز وجل ودرجاتها في الكمال كمال الوجود فيرى ببصيرة قلبه ما هو لكل واحد منها وعما هو الى أن ينتهي بالضرورة الى أن يعلم ببصيرة قلبه أن الله خالق جميعها وأنه وحده لا شريك له وأنه واجب الوجود بذاته وأن كل ما سواه من الموجودات حادث ممكن الوجود من جهة ذاته واجب الوجود بذاته لا اله الا هو خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وعلمه بالأسباب جهة علمه بذاته لا أنه يعلم الأشياء من جهة الأشياء كما نعلمها نحن ولذلك علمه هو هو ولما صدرت جميع الأشياء عن كمال ذاته فهو يعلم الأشياء لعلمه بما صدر عنه (ألا يعلم من خلق) وعلمه بالأشياء هو سبب وجودها (137 ب) . . . (1) الصانع يسبب مصنوعه الذي يخرجه الى الفعل انما هو علمه وكل صانع ورتبته (2) وارتفاع العوائق لكن يحتاج الى الأشياء ولهما بأيدينا . . . (3) عز وجل لا يحتاج الى آلة بل اذا أراد شيئا قائما (4) يقول له كن فيكون تلك (5) المصنوع ما يعلم ما في موضوعه استنبطه وأخذه بالفصل من علمه . . . (6) في مصنوعه فليس علمه بما في مصنوعه من جهة مصنوعه بل من جهة علمه بما صنع وكل من سوى ذلك الصانع منا انما يعلم بما في ذلك المصنوع . . . (7) من جهة ذلك المصنوع المشار اليه بالفكر والبحث حتى يحصل له ما كان في نفس المستنبط له ولا سيما في الأمور الغريبة الاستنباط مثل متقابة الزرتالة (8) وكذلك مخلوقات الله عز وجل ما نعلم نحن منها ما نعلمه من جهتها ومن جهة الفكر فيها ببصيرة القلب والله عز وجل يعلمها من جهة علمه بما خلق وابتدع فانما الانسان ولى ذلك الانسان خذ نفسك واعمل ببصيرتك في مخلوقات الله عز وجل حتى توصلك الى المعرفة به ان في خلق

---

(1) محو بمقدار كلمتين .
(2) محو بمقدار كلمتين .
(3) محو بمقدار كلمتين .
(4) في الأصل أن وكتب على الهامش قائما .
(5) محو بمقدار كلمتين .
(6) محو بمقدار كلمة وربما للتشابه .
(7) محو بمقدار كلمة .
(8) كذا في الأصل . ويمكن أن تقرأ : ميقاتة .

السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فاذا علمت الله عز وجل وكتبه ورسله فمن أضل ممن[1] نساه ؟ (نسوا الله فأنساهم أنفسهم) ومن شر نفسه ضلالا بعيدا اذ لا طريق له الى الهداية فصار في ظلمات الشهوات ممن اتخذ الهه هواه فكن ممن جعل هواه ذكر ربه بقلبه ووال[2] ذلك بجهدك يهدك الصراط المستقيم (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) .

نظر آخر يقوى تصور ما تقدم

لما كان العقل علم ماهيات الموجودات والموجودات قسمان : موجودات يعقلها ولا يقدر على اتخاذ الموجود منها فينقسم العقل قسمين أحد القسمين عقل نظرى يعقل الانسان به ببحثه ونظره موجودات لا قدرة له على اتخاذها البتة ، لكنها تحصل معقولة له على نحو ما لخصناه قبل .

والقسم الثاني أن الانسان يعقل الموجودات الصناعية التي له قدرة على اتخاذها ، وهذا هو للانسان العقل العملي وكماله أن يعقلها ويوجدها ، وبين أن وجود ما يوجد بارادة الانسان ، وانما توجد بأعضاء بدن الانسان ، اما بأن تتحرك الأعضاء دون آلات من خارج ، واما بأن تتحرك الأعضاء ، فتحرك الآلات من خارج ، فبحركة الأعضاء اذن تم وجود المصنوعات الصناعية التي تكون بارادة الانسان وهذا بين بنفسه (158 أ) أيضا أن أعضاء الانسان ليست تتحرك من ذاتها بعمل ذلك المصنوع ، بل تحكم بارادة الانسان ثم يوجد خارج نفسه مصنوعا مثاله في الطبيعة قبل أن يأخذ الأعضاء في وجود ذلك المصنوع ، وهذا المثال خيال متخيل في القوة المتخيلة من النفس فيه عموم ، وهذا مثال المتخيل يزول عن النفس ويحصل

---

(1) في الأصل : مما .
(2) في الأصل : ووالى .

شيء آخر ، هكذا أبدا كلما أراد الانسان أن يصلح شيئا يقيم في الخيال مثال ذلك المصنوع واذا أمعن الناظر التثبت رأى ببصيرة نفسه أن قوة أخرى في النفس تبسط هذا المثال في الخيال ، وتنقله من حال الى حال حتى يكمل وجوده في النفس واذ ذاك يبدأ بتحريك الأعضاء لوجود ذلك المصنوع . وهذه القوة التي تعقل هذا وتبسطه في التخيل هي التي تسمى العقل العملي وهي العاقلة أولا ثم التخيل يتخذ الأعضاء التي تتحرك بعلمه على نحو ما تحركها الارادة بالقوة النفسانية والعقل العملي اذن يبسط أولا في القوة المتخيلة[1] مثال المصنوع على مقدار ما يقصده من مقدار وهيئة ثم تأخذ القوة المحركة للأعضاء من قوى النفس بما تحرك الأعضاء الحركات التي تديرها تديرها وتوجد ذلك المصنوع الذى وجوده بالقوة [2] المتخيلة فالعقل اذن أولا هو الصانع لذلك المصنوع لا الأعضاء التي تتحرك للنفس فلا القوة المحركة للآلات بل العقل الذى يدبر تلك الحركات وتأخذ القوة المحركة للأعضاء بايجاد الحركات وقد تبين أن المصنوع لا يوجد نفسه وانما يوجد بما يليه ويماسه الأعضاء والآلات المتصلة بالأعضاء وبين أن تلك القوة للأعضاء لم توجده أولا وانما أوجدته القوة المحركة للأعضاء وبين أن تلك القوة لم توجد أولا أيضا على الحقيقة وانما أوجده قوة العقل الذى رتبته أولا في التخيل ثم جرى للأعضاء بارادته والقوة المتخيلة في وقت ايجاد الشيء تستعين بالحس ليحضر فيها ما فعلته الأعضاء ليرى العقل هل ما تخيل في القوة المتخيلة من الحس على مثال القوة المتخيلة للعقل نحوين من الخدمة أحدهما أن يصور فيها مثال ما يراد ايجاده والثاني أن يحصل فيها عن الحس ما تفعله الأعضاء المتحركة في ذلك الشخص الذى هو خارج النفس واذا نظر هذا النظر في الموجودات الطبيعية وجدت الطبيعة مثل الأعضاء وأنفس الأجرام السماوية مثل القوة المتخيلة والفاعل هو الذى يعلم ما يفعل فيفيض على الأنفس السماوية ما يريد ايجاده ويتصور فيها على مثال ما تصور العقل

(1) في الأصل الخيالية وكتب في الهامش : المتخيلة .
(2) كتب في الهامش : في نسخة : الذى مثاله في القوة .

الانساني في الخيال ما يقصد ايجاده في الطبيعة محرك موجود في الأجرام التي في الكون والفساد ووجود ما في هذه الأجرام عن حركة الأجرام السماوية وأظهر ما يوجد حركة الطبيعة في الأجرام التي في الكون والفساد من حركة الشمس فانه يوجد عن حركتها حرارة بها تفعل الشمس في النبات ما يظهر لنا (133 ب) من تحريك [1] النبات الى التغذى والنمو والتوليد فحرارة الشمس هي . . . [2] أعضاء البدن للانسان والآلات التي بها يفعل الانسان عن عقله وكذلك حرارة الشمس هي التي تدبر للشمس فتفعل بما يفيض عليها من الله عز وجل مما يريد أن يفعله فحرارة الشمس من حيث تفعل بها نفس الشمس وطبيعتها تكون عن حركة جرم الشمس وكذلك تصدر عن جميع حركات الأجرام السماوية طبائع تفعل بها في الأجرام الطبيعية وعنها تتغير الأجرام تغيرات مختلفة وكذا توجد المصنوعات عن الانسان بالعقل والنفس والأعضاء وكذلك توجد الأمور الطبيعية عن عالم يفعلها أولا في نفس موجودة في الأجرام السماوية يدبر بها الطبيعة لتوجد الأمور الطبيعية وظهر للعقل النظرى ببصيرته في العقل العملي وذلك أن المعقول في المصنوعات في العقل العملي كلي متوحد [3] فاذا بسطه واجده في النفس بسطه وأوجده متكثرا واذا أوجده خارج النفس أوجده [4] في نهاية التكثر لأنه يوجده بنهايات وعلى مقدار في النفس فيوجد كل واحد من المقادير التي في النفس أشخاصا كثيرة خارج النفس مثال ذلك معقول الياقوت في العقل العملي هو معنى واحد فاذا أوجده في النفس على مقدار ما من الصغر والكبر في الطول والعرض والارتفاع لأنه ليس في قوة النفس أن تقبله كما هو في العقل من التوحد لأن العقل أعلى وأشرف فاذا أوجد خارج النفس أشخاص وجد كل واحد منها أشخاصا منكرة جدا لأن المواد تقبل الصور كما هي في النفس من التوحد ، وهذا الذى ذكرته من المعنى الغريب الذى يدركه العقل النظرى في العملي يلزم أن يقال كل ما قرب من الواحد الأول أكبر توحدا وكل ما بعد عنه في مرتبة كان متكثرا .

---

(1) كذا ولعله : تحرك .

(2) محو بمقدار كلمة .

(3) في الأصل متوحدا .

(4) في الأصل : أجده .

قوله في المنطق : كتاب العبارة ـ القياس .

(من قوله على كتاب العبارة) [1]

(43 ب) قد يقع في الظن [2] أن المفهوم من ضارب بسابق المعرفة أنه يدل على الموضوع لا على العرض . لكن ان كان معنى العرض كما قيل انه في موضوع ، على أن معنى في موضوع أنه لا قوام له الاّ بالموضوع . فاللفظ اذن الدال على الشيء من حيث هو في موضوع هو الدال على العرض . فالضارب اذن انما يدل على العرض . ثم انه يظهر [3] مع التأمل الذى ظننا أنه سبق الى المعرفة من ضارب ، ليس هو في الحقيقة السابق الى المعرفة ، من نفس ضارب ، اذا أخذ مفردا ، بل لما كان يفهم معناه في سابق المعرفة انما هو من حيث يوجد ضارب [4] جزء قضية . وكان الذى اليسبق منه الى المعرفة بهذه الجهة أنه يدل على الموضوع حمل عليه معنى ضارب [5] اذا تكلم فيه مفردا ، فالأسبق اذن الى المعرفة من ضارب اذا نظر مفردا أنه يدل على العرض لا على الموضوع . لكن الذى أوقع الظن هو ما قدمناه . ثم انه قد قيل في المضافين ، وبالجملة في كل شيئين بينهما نسبة ، أنه اذا عرف أحدهما على التحصيل عرف الآخر ، والأبيض والضارب فيه [6] البياض والضرب ، ولهما آل [7] الموضوع نسبة . وقد عرفنا البياض على التحصيل فينبغي أن يعرف [8] الموضوع كذلك .

(1) أ : من كتاب العبارة . ب : ومن قوله رضي الله عنه على كتاب العبارة .
(2) ب : بالظن .
(3) أ : ظهر .
(4) و (5) ب : ضارت .
(6) أ : ففسيه .
(7) ب : ... ولهما آل .
(8) أ : يعرف .

وليس الأمر في نفسه كما يلزمه القول ، فبيان هذا أن الأبيض ليس هو اسم (1) للنسبة الّا على العموم ، فان الأبيض يقال على الحائط ، وعلى الثوب ، وعلى الانسان ، فلو كان للبياض الذى في الثوب اسم من حيث لحق الثوب لكنا اذا عرفنا الأبيض عرفنا الموضوع فلما كان الأبيض وسائرها اسما يدل على أجناس تلك النسبة أو أنواعهــا لم نعرف الثاني بمعرفة الأول . ومثل هذا يعرض في الأب فانا اذا عرفنا أن زيــدا أب ولم نعلم ابنه فانا لم نعلم الأب بشخص الاضافة التي له ، بل بنوعها .

فمعنى (2) التحصيل اذن انما هو معرفة شخص تلك (3) الاضافة باسمها من حيث لها شخص هذه (4) الاضافة أو نوعها من حيث لها نوع تلك الاضافة . ثم يتبين بهــــذا أن الضارب وسواه (5) (49 أ) لم يدل من الموضوع الّا على نسبة ، لحقته على العموم ، فان الأبيض قد يمكن أن يكون في الجوهر وفي مقولة الكم .

كـلام في كـتـاب العبارة (6)

ولما أعطانا في كتاب المقدمات مبادىء الفكر وعرّفنا بها وبأحوالها فقد (7) قصد في هذا الكتاب أن يعرّفنا كيف نفكر بها . ولما كانت الفكرة بها لا تكون الّا بقضايا ، وكانت القضايا أقوالا ، وكانت الأقوال مركبة من ألفاظ (8) ، وجب أن يتكلم أولا فـــي الألفاظ المفردة فعرفنا ما هي وكم أجناسها ، وأعطى في كل واحد منها ما يتميز بــه من جهة الدلالة ثم انه ذكر الأحوال التي تلحقها من الميل والاستقامة وغير ذلـــك فكلامه اذن في الألفاظ المفردة بالنحو المذكور .

(1) أ : اسما وكلاهما صحيح نحوا .
(2) ب : فهي التحصيل .
(3) ب : — تلك .
(4) ب : — هذه .
(5) ب : سواها .
(6) ب : — كلام في كتاب العبارة .
(7) ب : + بعد .
(8) ب : الألفاظ .

الأول راجع الى أول الفصل الخامس ، وكذلك كلامه في الأقاويل المركبة من حيث هي مركبة هذا ما يأخذه هذا الكتاب من الفصل الخامس ويرجع منه الى الأول .

قوله : في المشتركة [1] ، وكذلك ننظر أيضا في هذا الكتاب فيما بالذات من المحمولات وما بالعرض ، هذا جميع ما يرجع اليه هذا الكتاب من الفصول . [2]

ثم انّه انما [3] تكلم هنا من القضايا فيما يخص البرهان فلذلك ذكر الحملية فان الشرطية وان كانت مما تفيدنا فليست مما تفيده بالاطلاق حتى ترد حملية فلذلك عول على الحملية ، وان كانت هذه الحملية قد تشترك فيها مع صناعة البرهان صنائع أخر ، فهو الآن لم يتكلم فيها بتلك الجهة ، وانما تكلم فيها من حيث هي البرهان ومثل هذا يعرض له في القضايا ، فانه انما يتكلم فيها هنا من حيث هي مطلوبات على الاطلاق ، لا مطلوبات تعلم بقياس فان من المطلوبات ، ومنها ما يعلم بغير قياس مثل ما يعلم بالتصفح وبالتثبّت [4] وبالتجربة ، فهو هنا انما يتكلم فيها من حيث هي مطلوبات على الاطلاق ، وانما تكلم في المطلوبات في هذا بالاضافة الى غرض أبي نصر ، وانما هذا له في " شرح قول أرسطو في العبارة " [5] وهذا [6] الكتاب اذ هو موطيء للقياس ، ولم يتكلم في القضايا ولا في [7] المقدمات لأن المطلوب لتلك بالقياس من تلك ، وذلك أن مقدمات القياس لا تعلم الا من المطلوب فالمطلوب بالحملية هو الذى به قوام القياس .

---

(1) ب : المشترك .
(2) ب : الفصول .
(3) أ : لما .
(4) أ : بالتشبيه .
(5) هو كتاب شرح كتاب أرسطو في العبارة " الذى نشره ولهلم كوتش اليسوعي ، وستانلي ماروا اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1960 .
(6) ب : — بالاضافة الى غرض أبي نصر وانما هذا له في شرح قول أرسطو في العبارة وهذا .
(7) ب : — في .

وانما تكلم في المطلوب على الاطلاق ولم يتكلم فيه من حيث هو مطلوب قياس لأن المطلوب عند ما هو مطلوب فليس يدري هل هو مما يبيّن بقياس أو بتجربة أو بغير ذلك ، فان تكلم في مطلوب ما فلم يتكلم فيه من حيث ذلك الشيء الذي يعطيه القول[1] مختص[2] به ، بل من حيث هو له ولغيره ، وكذلك يعرض له في المقدمات لكن لم يتكلم هنا في هذه القضايا من حيث هي مقدمات بل تكلم[3] فيها بهذه الجهة في كتاب القياس ، وانما تكلم فيها هنا من حيث هي قضايا مطلوبات .

كل أمرين تتقوم منهما طبيعة تستند الى محسوس فانّ ذلك الموجود المحسوس[4] يقال انه واحد ، واللفظ الدال عليه كان لفظا مفردا أو قولا[5] فانه في الحقيقة واحد كهو لوله ، فاذن قولنا : الطبيب (49 ب) الأبيض[6] ، البناء كاتب ، ليست قضية واحدة بل ثلاث قضايا ، لأنها معان ليس يتقوم منها ولا من اثنين منها طبيعة تستند الى محسوس ، فانه ليس الطبيب في ماهية الأبيض ، ولا الأبيض في ماهية الطبيب[7] ولا البنّاء .

وبالجملة فليس أحد هما قوام الآخر بل كل واحد منهما يتقوم بمعان تستند الطبيعة المتقومة منها الى شخص مشار اليه غير الشخص الذي يستند اليه ما يتقوم من معاني الآخر ، مثال ذلك البياض فانه يتقوم في الذهن بالموضوع الأول الذي له وهو سطح الجسم الملوّن وما يضاف اليه من الهواء الذي[8] هو أيضا مما يقوّمه ، ويستند هذا المعنى المتقوم في الذهن الى بياض زيد أو عمرو ، وهذا المعنى يشمل العرض والجوهر ، فان الانسان في الذهن وهو طبيعة ، يتقوم بأمرين هما الحيوان

(1) ب : العقل .
(2) أ : يختص به .
(3) ب : يتكلم .
(4) أ : فان ذلك الموجود المحسوس .
(5) ب : قولا أو لفظا مفردا .
(6) ب : الأبيض الطبيب .
(7) ب : الأبيض في ماهية الطبيب ولا الطبيب في ماهية الأبيض .
(8) ب : أمر الهزال أو هو .

والناطق يستند الى زيد فانا[1] اذا قلنا : الحيوان الناطق كاتب فان هذا القول مناسب[2] للقول المتقدم ، وذلك أن ذلك قد تبين أن جزئيه ليس أحدهما مما يتقوم به الآخر ، وتستند جملته الى شخص ، (فان الأبيض في زيد معنى غير معنى الطبيب فيه ، ولست أعني شخص الجوهر بجملته فان ذلك واحد ، لكنه واحد ما أي الشيء الذي تتقوم به الطبيعة ، غير الذي يتقوم به البياض فيه ، وذلك أن موضوع البياض الذاتي له هو سطح الجسم والموضوع الذاتي للطب هو الانسان أو شيء ما آخر فاذن الشيء المشار اليه بقولنا : هذا أبيض ، غير المشار اليه بهذا طبيب ، فبان أن الموضوع لهما اثنان في الحقيقة لكن لما كان في الوجود جميعها لموضوع واحد بالجملة بالعرض الأسبق الى المعرفة أن الموضوع الذاتي له هو بالحقيقة شخص الجوهر المشار اليه ، ولا هو موضوعها الأول الذي به يتقوم فهذه المعاني ظن أنها واحدة ، تجرى بقولنا : الأبيض الطبيب الوجوه التي أعطاها الظن الأول ، فاذا فحص تبين أنها واحدة في الظن والقول ، وأنها في الوجود كثيرة مما موضوعاتها كثيرة)[3] .

قد يعارض فيقال[4] : ان الأضداد قد قيل انها من لواحق المقولات التي هي موضوعات المنطق ، وهنا[5] ليست جزءا من صناعة المنطق ، فكيف يتكلم فيما هو من لواحق الموضوعات في كتاب العبارة وليس هو جزءا من صناعة المنطق ، في صناعة المنطق ؟

فالجواب : أنه انما ذكر هنا التضاد اللاحق للقضايا .

ينبغي أن نعلم أن دلالة فعل الأمر على الزمان ليست بصيغته كما كانت سائر الأفعال تدل بجملتها ومادتها .

---

(1) ب : + فاذن .
(2) أ : مقاسم .
(3) ما بين قوسين سقط من ب .
(4) ب : فيقول .
(5) ب : وهذا .

ويشبه أن تكون هذه العلة توجب ألا يكون ما يقع منها أعلى من دلالة الأفعال على الزمان دلالة سواء .

من المفهوم الأول بحسب المعتاد دلالة [1] الألفاظ أن الكلم مع دلالتها على الموضوع وعلى المعنى وعلى [2] الزمان تدل على أن المعنى لشيء ، لكن قد نرى أن الشيء الذي به دلت على الزمن هو صيغتها ، والذي دلت به على المعنى وعلى الموضوع [3] هو مادتها (وينبغي أن نعلم أن "ضرب" مأخوذ من "الضارب" ، وان "ضارب" متقدم بالطبع له ، فانه اذا وجد "الضارب" لم يوجد "ضرب") [4] وأن كون المعنى لشيء [5] ليس فيه علامة له ، ولا جهة في اللفظ تدل عليه ، فيريد أن يعطي السبب (56 أ) في ذلك ، وسببه أنه لما كان يوصف بأنه قد وجد أو يوجد أو سيوجد معنى الوجود فيه كله واحد ثابت لا يتغير ، وكأن المتغير انما هو الزمان ، لما نأخذ منه ماضيا ومستقبلا وحالا وجب أن نجعل لما يتغير علامات تدل على أصنافه ، ولما كان الوجود هو الذي يتقدم أولا بالطبع ويثبت أبدا بحال ولا يتغير ، وكان الزمان هو الطارئ عليه ، جعل للطارئ علامة ولم يجعل للمطرئ عليه علامة لأنه [6] لم يتغير ولأن الزمان لا يكون فيه [7] ، فكأن صيغ الكلام تدل على الموجود من حيث دلت على الشيء الذي لا يوجد الا بشريطة فيه ولا يمكن أن يكون الا معه وبه [8] فالزمن مشترط ، والوجود مشترط فيه ، فاذا جعلنا للمشترط علامة تدل عليه ، فنستدل على المشترط للنسبة التي بينهما ، وبما في الكلم من هذا المعنى الذي هو وجود شيء لشيء لم يمكن أن نأخذها بجهة التحداد مع الأسماء كما نأخذ الأسماء فانا نقول :

---

(1) ب : من دلالة .
(2) ب : — على .
(3) ب : الوضع .
(4) سقط ما بين القوسين من أ .
(5) أ : — لشيء .
(6) أ : لما .
(7) ب : لا يكون الا فيه .
(8) ب : أو به .

زيد حيوان فيمكن أن نأخذها[1] بجهتين ، على جهة أنا نريد أن نعدد أمورا أن يكون الثاني للأول وبامكان هذه الجهة نعلم أن في قولنا : زيد حيوان عند ما يكون الحيوان لزيد شيئا زائدا عليه اذا كان تعدادا ، فاذا أخذنا " زيد ضرب " على جهة التعداد ، فليست " ضرب " هذه هي التي توجد دلالة[2] على وجود شيء لشيء بل هذه التي في التعداد كالاسم لتلك .

الاسم غير المحصل في الألسنة التي يستعمل فيها شكله شكل لفظة مفردة مثل قولنا : " سيضرب " فانه وان كان مركبا من السين ويضرب فانه مفرد ، وقول أبي نصر في هذا الفصل ليس ينبغي أن يظن به أنه قول لأجل أنه من لفظتين . ثم قال بعد فيه : ولا ينبغي أيضا أن يظن بها أنها سلب لأجل اقتران حرف السلب بها .

يظهر أولا أنه كان يكتفي بالفصل الأول من هذين عن الثاني ، وذلك أنه اذا سلب عنه أنه قول ، فقد سلب عنه أنه سلب ، فيكون الثاني على هذا فضلا [3] ، وليس الأمر كذلك ، لأنه انما لحظه [4] . بجهة الحمل والوضع فسلب عنه بقوله : ليس ينبغي أن يظن به أنه قول ما يمكن أن يلحقه وهو موضوع ، وسلب عنه بقوله : ولا ينبغي أن يظن به أنه سلب ما يمكن أن يلحقه وهو[5] محمول لأن الموضوع أبدا لا يكون مسلوبا [6] ، وانما يكون المحمول ، والقول هو الأمر الذى يمكن أن يلحق الموضوع فسلب عن الاسم المحصل ما يمكن أن يلحقه وهو موضوع وهو القول ، وسلب عنه ما يمكن أن يلحقه اذا كان محمولا وهو السلب حتى لا يمكن أن نتخيل أنه قول بنحو من الأنحاء الذى[7] يوجد به القول . وهو[8] انما ذكره ، وان كان مما ليس في هذا

(1) أ : يأخذها .
(2) ب : دالة .
(3) ب : فضل .
(4) ب : لحظ .
(5) أ : مفصول ، ب : منقول . وصحح في الهامش على أنه : محمول .
(6) ب : الا مسلوبا .
(7) ب : التي .
(8) ب : وهذا .

اللسان لاحتياجنا اليه في العلوم كقولنا في السماء : انها لا خفيفة ولا ثقيلة ، لأنا لم نجد في اللسان العربي لفظا يعطي هذا المعنى الذى استعمله أرسطو الّا بالاسم غير المحصل .

ثم قال : والاسم قد يكون قابلا اذا جعل اسما لما هو بذاته مضاف اليه من الأمرين المتضايفين كان دالا عليه من حيث هو مضاف أو من حيث هو في مقولة أخرى .

قوله : " لما هو بذاته مضاف اليه " ، لم يرد هنا الاضافة التي هي (50 ب) المقولة وانما أراد المنسوب على الاطلاق بأى نسبة اتفقت بعد أن تكون النسبة ذاتية مثل [1] زيد في الدار ، ولا يكون زيد له دار ، فان قولنا في الدار مائلا [2] وليس زيد في قولنا : زيد له دار مائلا [3] من أجل الخالفة العائدة عليه ، بل انما يكون المائل أبدا ما لصق به حرف من حروف النسب ، أو كان معه لفظ من ألفاظ الاضافة مثل ضارب وضرب وسائرها ، ومعرفة المائل والمستقيم نافع في عمل المقاييس ، وذلك أنه كثيرا ما توجد مقاييس أجزاء مقدماتها مائلة فلا يبين [4] فيها أنها منتجة حتى ترد مستقيمة ، مثال ذلك : الابراء فعل الطبيب ، وزيد طبيب ، فزيد فعله الابراء . فهذا قياس لكنه ليس بهذا الترتيب قياسا ، ولا منتجا حتى ترده مستقيما ، فتقول : الطبيب فعله الابراء ، وزيد طبيب ، فزيد فعله الابراء . فترده الى الشكل الأول بأن تقول : زيد طبيب ، والطبيب فعله الابراء ، فزيد فعله الابراء .

وقوله : ويصير الاسم مستقيما بأن يجرد من الاضافة فلا يكون اسما للمضاف ، ولا للمضاف اليه أو أن يكون اسم المضاف من الأمرين المتضايفين سواء كان اسما له من حيث هو مضاف أو من حيث هو في مقولة أخرى أو يكون اسما للمضاف اليه لا بذاته فهذه ثلاثة أقسام .

---

(1) ب : مثل كور مرتين .
(2) كذا في الأصلين معا .
(3) ب : بمائل .
(4) ب : تتلئن .

فمثال الأول : زيد وعمرو . ومثال الثاني : أب ضارب رأيتني . ومثال الثالث : زيد له مال .

وقوله قبل هذا : وقد جرت العادة في كل لسان أن يكون للاسم المضاف اليه علاقة يعرف بها في ذلك اللسان أنه مضاف اليه مثل أن يكون معربا بالاعراب (1) الذى يخص (2) في ذلك اللسان اسم المضاف اليه .

فقوله : " علامة " ليست مساوية للاعراب ، بل العلامة كالجنس للأشياء التي يجعلها أهل الألسنة علامة . وهي في اللسان العربي الاعراب .

وقوله : والكلمة أيضا قد تكون مائلة (3) ، وكان معنى المائل فيها المعدول بها عن الوجود الذى هو فصل الحال .

وقال : فالوجودية هي الكلمة التي تقرن بالاسم المحمول فتدل على ارتباطه بالموضوع بوجوده ، وعلى الزمان المحصل الذى فيه يوجد الاسم المحمول للموضوع . ليس معنى يوجد (4) هنا الوجود الذى هو خارج الذهن ، بل معناه : و (5) الكلمة التي تدل على الزمان المحصل وتدل مع ذلك ان اسم المحمول محمول الموضوع ، وبالجملة (7) على الارتباط . " فيوجد " هنا ليست الرابطة بل هي دالة على الرابطة . وانما قال : تقرن باسم المحمول . ولم يقل باسم الموضوع لأن الكلمة لا تكون رابطة الا اذا كان المحمول اسما والموضوع لا يكون أبدا الا اسما .

وقوله : والقول منه تام ومنه غير تام ، والقول التام أجناسه عند كثير من القدماء خمسة : جازم وأمر (8) وتضرع ، وطلبة ونداء . لأنه قد يمكن أن يوجد بطريق آخر

---

(1) أ : الاعراب .
(2) أ : يخصه .
(3) أ : — و .
(4) ب : — يوجد .
(5) ب : أو .
(6) ب : الأوساط .
(7) ب : بالجمل .
(8) ب : — أمر .

فيكون أكثر . والتمني وما جرى مجراه جار مجرى الجازم لأنه لم يتغير فيه الجازم ، بل بقي على حاله بزيادة[1] . فان قولنا : ليت زيدا يقوم ، الجازم فيه باق على أوله لم يتغير في نفسه وجعل الأمر والتضرع والطلبة أجناسا ، فلقائل أن يقول : كان يجب أن يكون واحدا لأنها يعمها أن لفظها واحد . فالجواب أنه انما أراد أن يخصها بالجهة[2] التي هي عامة لجميع[3] الألسنة وهي المعاني . وأما شكل اللفظ المتفقة فيه[4] فمساه ألا يكون الا في هذا (51 أ) اللسان .

وقولنا : يا زيد . ينبغي أن يعلم أن لفظة "يا" ليست المنبهة بل الصوت هو المنبه ، وأما "يا" فهي كالآلة للصوت فليست بذاتها المنبهة .

وقوله بعد : "و[5] كل واحد من الباقية يقرن بالكلمة التي فيها حرف "لا" فيصير كل واحد منها ضربين متقابلين مثل اضرب ولا تضرب . وانما خص "لا" دون "ليس" لأن "لا" هي التي يصح أن تدخل على قولنا : "ولا انسان واحد عالم"[6] الجازم وعلى تلك ، دون ليس[7] .

(قوله بعد فهي لا تصدق ولا تكذب الا بالقوة أو بالعرض . اشارة بالقوة الى ما يأخذه . لقائل أن يقول انه اذا قيل لانسان : قم وهو لا يريد بذا أن يقوم ، فان قوله : قم كذب فاذن الأمر مما يكذب ويصدق ، وبيان هذا أن للأشياء الملذة والمؤلمة نغما يستدل به عليها مثل الأنة فانها نغمة تدل على المؤلمة أو ما يقوم مقامها مما ليس بلفظ دال مثل آه ، وواه المستعملة في التوجع والتأسف وكذلك في المشهيات ، لكن لم يكن لنوع نوع من الآلام ولا المشهيات نغمة تخصها ، ولا لشخص

---

(1) ب : زيادة .
(2) ب : بالجملة .
(3) ب : بجميع .
(4) أ : المتفقة فيه .
(5) أ : ـــ و .
(6) ب : ـــ قولنا : ولا انسان واحد عالم .
(7) ب : + قولنا ولا انسان واحد عالم .

شخص مما تحتها . فلما لم يتفق ذلك جعل لها ألفاظ تدل عليها ، وقيام زيـــد مشتهى ليس له لفظة تدل عليه فجعل دالا عليه فكما أنه لو كانت له لفظة تدل عليه لم نقل فيه يصدق أو يكذب فكذلك لا يقال في اسمها)(1) .

ثم قال : والأسماء منها مستعارة ومنها منقولة الى آخرها(2) أخذ الاستعارة بالوجه الذي يشمل ما يستعمل في الشعر وفي العلوم ، وذلك أنه قال فيه : هو أن يكون اسم ما دالا (3) على ذات شيء راتبا (4) عليه دائما من أول ما وضع فتلقب (5) به في الحين بعد الحين فهذا يعم الضربين . وأما الذي يتميز به الشعر (6) فهو انا اذا حملناه (7) على شيء قانا (8) نخيل أن زيدا بحر (9) لكثرة جوده وأما فـــي العلوم فانا نستعمله ارادة للتفهيم (10) بجهة المناسبة ، واستعمل قوله : مشتركا (11) في هذا الفصل على الخصوص ، فان المنقول والمستعار وما يقال بعموم وخصوص كلها مشتركة بتواطؤ ثم سمى هذا الضرب الذي ذكره من جملة (12) تلك مشتركة علـــى أنه لقب لها .

---

(1) ما بين قوسين ساقط من ب .
(2) ب : سائرها .
(3) ب : هو اسم مازال .
(4) ب : راتب .
(5) أ : فلقبه .
(6) ب : الشعري .
(7) ب : فهو أبدا ما حملناه .
(8) ب : قائلا .
(9) ب : بحرا .
(10) أ : التفهيم .
(11) ب : مشتركة .
(12) أ : جهة .

والفرق بين المنقول وبين الانسان المقول على زيد وعلى تمثاله (1) أن المنقول (في ماهيته أن التقدم مما (2) يقال عليه الاسم . وأما الانسان المنقول على تمثال الفرس وإن كان متقدما فلم يخصه (3) انما نقل على أن هذا غير هذا وان تشابها .

وأما الانسان فانه انما حمله على تمثال الفرس وهو يرى أن الشيء الذي به سمي زيدا انسانا هو بعينه في تمثاله ، فكأنه قيل عليه بتواطؤ أو قصد فيه التواطؤ ولذلك يقال فيها انها من المتوسطة أسماؤها وهي (4) صنف من أصناف المشككة (5).

ويحتمل أن يوجد على غير طريق التخيير وذلك أنه قال في الحد الأول هو الاسم الواحد الذي يقال من أول ما وضع على أشياء كثيرة ، ويدل على معنى واحد يعمها فيفهم من هذا أن التسمية انما وقعت على أشخاص بعد (51ب) الشعور بمعنى يعمها فيسمى كل واحد منها بذلك الاسم لكون المعنى المشعور به فيهما .

والوجه الآخر في قوله : (أو الذي يقال على أمور كثيرة ، وحدّ كل واحد منها (6) المساوية (7) دلالته لدلالة ذلك الاسم عليه ، هو بعينه حدّ الآخر .) أن الاسم وقع (8) على الأمور أمرا ، أمرا ، دون أن يشعر بمعنى يعمها ، بل يرى أن في هذا الشخص معنى الآخر فيسمى باسمه .

والفرق بين المنقول أيضا وبين ما يقال على معان كالعين (9) (10) أن المنقول لابد أن يلحظ فيه تقدم الواحد ، وأما العين فليس توجد من هذه الجهة ، وان اتفق أن تكون العين قد وضع أولا على السحاب ثم وضع على العين فليس هو مشترك (12)

---

(1) ب : مثاله .

(2) في الأصل : أو مما .

(3) ما بين قوسين ساقط من ب .

(4) ب : وهو .

(5) أ : + والفرق بين المنقول أيضا . . . مما سيأتي فيما بعد في نسخة ب .

(6) ب : + بذلك الاسم لكون المعنى المشعور به فيهما . وضع الناسخ اشارة دالة على أنه أخطأ فأقحم هذه الجملة في غير موضعها .

(7) ب : الالية . (8) أ : أوقع . (9) أ : ـ كالعين . (10) ب : لأن .

(11) أ : المعنى . (12) أ : مشتركا وكلاهما صحيح .

بهذه الجهة بل انها موضوعة عليها دفعة ، وقوله في المتواطي هو الكذا ، أو الكذا هو على طريق التخيير في الحدين (1) ان شئت أن تعرف بهذا أو بهذا (2) .

وقوله : (والتي تقال باشتراك فقد نضطر لاستعمالها في الصنائع كلها)

لقائل أن يقول : كيف تكون ضرورة وهم قادرون على أن يضعوا لكل معنى اسما (3) ؟

فالجواب (4) أن الاضطرار انما هو من جهة أن له غناء ونفعا في التفهيم بالمناسبة مقرب (5) لصور المعاني ، لكن قد يغلط ، فلذلك حذر مستعمله ليأخذ منه جهة المناسبة فينتفع به ، ويحذر من أن يسرى (6) بسوء (7) وجعل التحذير بالاضافة الى المخاطب ، لأن المخاطب ليس عليه بسبب نقص (8) الألفاظ ، وضيق الوقت ، غور (9) التأمل ، أن يتأمل المعنى فيعلم أنها تراد ، كما يمكن ذلك عند القراءة .

قوله (10) : (فان الموجود يقال على الجوهر أولا ، ثم على كل واحد من المقولات ، اذ كان الجوهر مستغنيا بنفسه في الوجود عن الأعراض اذ كانت الأعراض تتبدل عليه ولا ينقص وجوده زوال ما يدل عليه (11) منها) ، فقوله : (أولا) يدل على فان وهو شخص العرض لأنه انما هو مشار اليه بما هو في المشار اليه الذي هو شخص الجوهر . ومعنى (مستغنيا بنفسه في الوجود عن الأعراض (12)) ليس معناه

---

(1) أ : الحد .

(2) ب : في الهامش + ويحتمل أن يؤخذ على غير طريق التخيير وهو مزيد فصلا في أ .

(3) سقط ما بين القوسين من أ .

(4) أ : الجواب + على الأسطار المعلم عليها قبل هذا المعنى .

(5) أ : يقرب .

(6) أ : يسرى .

(7) أ : ...سوء .

(8) ب : تنقص .

(9) أ : عن وفي هامش ب : في نسخة : عن .

(10) أ : ثم قال .

(11) في الأصل : عله .

(12) ب : ... اذ كانت الأعراض تتبدل عليه ولا تنقص وجوده زوال ما يدل عليه منها فقوله أولا يدل على فان وهو شخص العرض لأنه انما هو مشار اليه بما هو في المشار اليه الذي هو شخص الجوهر ومعنى مستغنيا بنفسه عن الاعراض .

أن الجوهر خارج الذهن يكون موجودا دون عرض ، بل انما يريد بهذا القول أن الجوهر ليس قوامه بالعرض ، بل العرض قوامه بالجوهر.

وقوله : " والكلي [1] يكون واحدا ، اما بأن يكون غير منقسم في القول) وانما قال : (في القول) لأن المعنى الكلي على اختلاف أصنافه يصدق عليه ، أعني أنه غير منقسم في القول ، وذلك أنه يصدق على ما ينقسم [2] في نفسه كالحيوان ، وعلى ما لا ينقسم كالناطق ، فلو قال فيه غير منقسم في المعنى لكان كذبا [3] على كل الحملي [4] .

وقوله : (اذ كانت الأعراض تتبدل عليه) لم [5] يرد هنا بقوله : (تتبدل) الأعراض التي من شأنها أن توجد حينا ، وتفقد حينا ، فان من الأعراض ما لا يكون بهذه الصفة بل يكون دائما لموضوعه ، ويقال في موضوعه : انه مكتف بنفسه و [6] لكن على أن قوامه ليس بالعرض كان دائما أو زائلا [7] .

والاسم [8] الذي [9] يقال بتواطؤ مثل الحيوان ، فانه ليس يقال [10] على كل ما تحته بدأة وبغير توسط مثل ما يسمى هذا المشار اليه زيدا ، لأنا لم نسم زيدا بواسطة معنى آخر بل وضعناه عليه أولا بدأة . وأما زيد فانا نقول عليه حيوان لأجل وجود معنى الحيوان فيه الذي هو التغذى [11] والحس ، فكل ما يقال بتواطؤ فانما يقال على كثيرين بتوسط معنى ، والاسم المشترك فانما وضع على كل ما يقال له بدأة لا بتوسط معنى مثل زيد وعمرو فانا [12] اذا قلنا كل كلب جسم فان هذه قضايا على

---

(1) أ : ـ والكلي . وكتب على الهامش .
(2) ب : ما لا ينقسم . وأشار الناسخ الى أن " لا " زائدة .
(3) أ : كاذبا .
(4) أ : كلى الكلي .
(5) ب : ـ لم .
(6) ب : ـ و .
(7) ب : زائلا أو دائما
(8) ب : ـ والاسم .
(9) ب : التي .
(10) ب : ـ يقال .
(11) ب : المعنى . وكتب على الهامش : التغذى .
(12) ب : فاذن .

عدد المعاني التي يقال عليها الكلب ، فان منها الصائد جسم ، وكلب الحائط جسم ، فهي معان مختلفة ، وأما الحيوان فانه انما يراد به معنى واحد يقال على جميع ما تحته لأجل كون ذلك المعنى فيه ، الذي هو واحد .

وقوله : (والقضية الشرطية تكون واحدة اذا كانت من حملتين كل واحدة (52أ) منهما حملية واحدة وربطتا[1] بشريطة واحدة) معنى قوله : (بشريطة واحدة) أن يكون فيها حرف واحد مثل أن نقول : ان كان المطر ابتل[2] الأرض لانا لو قلنا : ان نزل المطر ، ولو ابتل الأرض لم تكن واحدة ، وينبغي أن تعلم أن بين قولنا : ان نزل المطر ابتل الأرض ، وبين قولنا : اذا نزل المطر ابتل الأرض فرقا ، وذلك أنه[3] اذا قرنا " ان " فانما نقرنها بالمعاني التي في الذهن ، وكأنا انما نخبر بأن في[4] طبيعة المطر أن يبل الأرض ، وأما[5] اذا قرناها باذا فانما نأخذ المعنيين بالاضافة الى موضوع .

وقوله : (بل العكس أو القلب أن يصير المحمول موضوعا والموضوع محمولا) انما قال : (العكس أو القلب) لما أراد أن يخبر بالطبيعة التي تعمها فلما لم يكن لمجموعها اسم أخذ هو عنه عوضه ، وهذا يفعله[6] كثيرا فيما لا اسم[7] لجنسه .

وليست هنا أو للتخيير ، كما ظنه قوم فخطأه بالاضافة الى ما قاله في كتاب القياس . وذلك أنه قال هناك لما قصد أن يعرفنا بماهية كل واحد منها : (أن العكس هو ما صار فيه المحمول موضوعا والموضوع محمولا ويبقى الصدق والكيفية . والقلب ما لم يبق الصدق بعد ذلك) وهو هنا انما أخذهما عوض الجنس لما أراد أن يفهمنا الطبيعة التي تعمها لما لم يكن للجنس اسم[8] .

---

(1) أ : ربطت .
(2) كذا في أ ، ب .
(3) ب : تكرر : وذلك أنه .
(4) أ : — في .
(5) أ : وأنا .
(6) ب : فعله .
(7) أ : + له .
(8) ب : — اسم .

وقوله : (قبل هذا في طباع أحدهما أو كليهما) فان أرسطو قال في طباع أحدهما ، وذلك أن هذا يصدق على ما في طباع أحد الشيئين أن يكون للآخر[1]، وعلى ما في طباع كل واحد منهما أن يكون للآخر ، لكن لما كان ما يكون لكليهما مما يصحب تصوره ، وكان هذا كافيا في الصناعة اكتفى به أرسطو ، وأبو نصر أخذ الأمر بتمامه على ما من عادته أن يفصل في كثير من المواضع ، فانه يتكلم في الشيء بأشدّ الاغماضات [2] وأكمل التصورات التي له ، فالذي يقال فيه : ان في طباعه أن يكون الآخر[3] هو المحمول الذي هو أخص من موضوعه مثل العدد فان في طباع الزوج أن يكون له ، لأن العدد في ماهيته ، وليس هو في ماهية العدد ، لأنه لو كان الزوج في ماهية العدد ، لما وجد عدد الا زوجا ، وأما الذي في ماهيته أن يوجد له الشيء ، فانه يكون نوعا من أنواع الشيء الذي من طباعه أن يوجد له شيء آخر . مثال ذلك : المربع فانه نوع من أنواع العدد ، والعدد داخل في ماهيته وفي طباعه أيضا من حيث العدد جزء ماهيته أن يتقيد بالزوج [4] أو بالفرد [5] والزوج في طبعه أن يقيد العدد ، لأن العدد [6] الذي من [7] طباعه أن يتبع الآخر ، هو كالظل للجسم ، فان في طباع الظل أن يتبعه ، على أن الجسم في ماهيته وليس الجسم مع الظل في هذه المرتبة ، والذي في طباع كل واحد أن يتبع صاحبه هو[8] كالمتضايفين .

انما قيل في الصبي [9] أنه [10] لا ملتح ، وفي المرأة أنها لا ملتحية ، وبالجملة

---

(1) ب : له الآخر .

(2) ب : الاغتماضات . وصحح على الهامش .

(3) أ : للآخر .

(4) ب : يقيده الزوج .

(5) ب : ... أو بالفرد .

(6) أ : — لأن العدد .

(7) أ : في .

(8) أ : — هو .

(9) ب : + في ماهيته . ويبدو أن الناسخ شطب عليه .

(10) ب : لأنه .

فيما يعمه نوع أو جنس ، لأنا اذا قلنا : زيد ملتح ، وزيد انسان ، فالانسان ما ملتح ، وكذلك من حيث هو حيوان ، فحيوان ما ملتح ، فقد حصل[1] اذن من شأن الجنس الذي هو الحيوان أن يكون له الالتحاء ، فاذا قلنا في أحد أنواعه[2] : انه لا ناطق فانما رفعنا عنه القوة التي (52 ب) وجدت في الطبيعة المشتركة ، (اذا قلنا أن زيدا ملتح فوجب منه أن انسانا ما ملتح وحيوانا ما ملتح)[3] فرجع[4] العدم الى نحو من تلك الطريقة الأولى[5] بأن يقال لأجل وجود قوة أو مياة[6] فاذا قلنا في الفرس : انه لا ملتح أو انه لا ناطق فانما هو لأجل هذه الطبيعة المشتركة لهما ، لأنا حيث قلنا في بعض الحيوان أنه ملتح وجب أن نقول : ان حيوانا آخر ليس بملتح ولا ناطق فنقول في الفرس انه لا ناطق ولا ملتح فأوجبنا للأول القوة التي هي الملكة أو ما يجعل الآن مكانها ويجرى مجراها كالناطق ، ولم نسلب عن[7] الآخر شيئا بل أوجبنا له أيضا عدم الالتحاء ، فلذلك نقول في الاسم غير المحصل انه دال[8] على ايجاب وليس بسلب ، وانما يكون هذا أبدا والموضوع موجود ، فأما متى لم يكن موجودا فان ذلك سلب ، وليس باسم غير محصل ، والسلب اذا كان موضوعه موجودا فلا فرق بينه وبين الاسم غير المحصل فيما يدل عليه ، والذى يعرض لما يكون هو وآخر تحت طبيعة مشتركة من أن يقال عليه عدم ما كان في نوعه الآخر أو في صنفه كالمرأة ، هو بعينه يقال فيما يعمه ، وأخر الوجود لأنه يقام مقام الجنس في عمومه .

الفرق بين السلب والعدم بالجملة أن السلب فك شيء عن شيء ، وليس فيه البتة[9] ايجاب شيء لشيء ، وأما الاسم غير المحصل فانه وان كان يفك عن موجود معنى فانه

(1) أ : جعل .
(2) ب : قلنا في قسيمه .
(3) أ : سقط ما بين القوسين .
(4) أ : فسورجع .
(5) أ : الأول .
(6) أ : + اذا قلنا ان زيدا ملتح فوجب منه ان انسانا ما ملتح وحيوانا ما ملتح . وقد سقطت هذه العبارة من أ ، قبل هذا بقليل .
(7) أ : ـــ من .
(8) ب : ان دل .
(9) أ : الشيء .

يوجب له عدم ذلك المعنى المفكوك عنه ، واذا قلنا : هذا غير مالح فان معنى هذا القول أن [1] هذا المشار اليه مثلا ليس هو ذلك الآخر الذى هو ملتح فانما أثبتنا الخبرية من جهة [2] الا رفع حتى يكون صفة لأنك اذا جعلت غير صفة [3] فقد أوجبت له عدم الالتحاء فهي اذن تكون بمعنى العدم حينا ، وبمعنى السلب حينا ، والعدم لا يوقعه الجمهور الا على ارتفاع الجدة على اختلاف أصنافه .

وأما العدم [4] فلا يقترن به الا الجوهر [5] والذى من [6] شأنه أن يكون منه الشيء أولى باسم العدم وذلك أنا اذا قلنا في انسان ما فقير : هذا فقير وكان صادقا فاذا [7] لم يبق فانا قد رفعنا عنه ذلك .

أما اذا قلنا في الصبي أنه لا ملتح (والذى من شأنه أن يكون فيه الشيء أولى باسم عدمه) [8] ، وذلك اذا قلنا في الصبي انه لا ملتح فانه رفعنا عنه اللحية والقوة باقية . وأما اذا صدق على الكهل أنه لا ملتح فانه لا قوة ولا لحية .

وقول أبي نصر : (كقولنا عدد لا زوج) فانه ايجاب معدول وهو رفع الشيء عما شأنه أو شأن بعضه أن يكون باضطرار زوجا ، فهمه قوم على طريق التخيير فان لنا أن نقول : ان العدد شأنه باضطرار أن يكون زوجا من أجل أن [9] الستة والثمانية وسائر الأعداد التي هي زوج ليست زوجا بما هي ستة ولا ثمانية بل بما هي عدد ، فقد لحق اذن هذه الطبيعة باضطرار أن [10] كانت زوجا على معنى أنها لا تلحق طبيعة أخرى غير هذا الشيء أو بعضه فكانت [11] الضرورة هنا ضرورة الحكم لا ضرورة

---

(1) ب : أن .
(2) ب : بوجهه .
(3) أ : جعلت غير بالرفع كانت صفة .
(4) أ : المعدوم .
(5) أ : فلا يعملون به الجمهور .
(6) ب : ــ من .
(7) أ : فانا .
(8) أ : سقط ما بين القوسين
(9) ب : ــ أن
(10) أ : وان .
(11) أ : فكان .

الطباع ولذلك لم يكن معنى ضرورة (هنا دائما بل لزم من حكمنا على الستة أنها زوج وعلى الثمانية لا من جهة أنها ستة ولا ثمانية بل من جهة ما فيها (من) عدد أن يكون الزوج المحدد ضرورة فالضرورة انما هي (53 أ) تابعة لهذا الحكم ، فاذن لنا أن نقول ان شأن الحدد أن يكون زوجا ويصدق ، ولنا أن نقول ان شأن بعضه ويصدق ، وما هو شأنه أو شأن بعضه بامكان هو مثل الغراب الذى يقال عليه أنه لا أبيض فانا رفعنا عنه ما شأنه أن يكون لجنسه ولغيره . وقال : (ان سالبة الامكان غير السالبة الممكنة) وبين معنى ذلك،هي التي تسلب الامكان وتوجب الوجوب وهذه)[1] هي التي لا تستعمل فان[2] استعملت ، فكذا الحيوان للانسان ليس بامكان ، والسالبة[3] الأخرى المستعملة هي التي لا تسلب الامكان والوجود وهي على حد قوله تعالى[4] (ولا تقل لهما أف)[5] في أنه اذا نهى عن الأخص فقد نهى عن الأعم ، وكذلك أيضا رفع الامكان وهو أخص الوجود ، ارتفع الوجود بجميع أصنافه (6) .

وينبغي أن تعلم مع هذا[7] أى سوالب الامكان يستعمل ، وأيها[8] لا يستعمل ، وكذلك في موجباتها ، فنقول : ان موجبة الممكن الذى هو الطبيعة الزاهقة مستعملة

---

(1) ب : سقط ما بين القوسين .

(2) كذا في الأصلين ولعله : وان .

(3) ب : والسالمة .

(4) ب : ــ تعالى .

(5) الاسراء .

(6) ب : + الطباع ولذلك لم يكن معنى ضرورة هنا دائما بل لزم من حملنا أنها زوج وعلى الثمانية لا من جهة أنها ستة ولا ثمانية بل من جهة ما فيها عدد أن يكون الزوج للحدد ضرورة ، فالضرورة انما هي تابعة لهذا الحكم فاذن لنا أن نقول ان شأن الحدد أن يكون زوجا فيصدق ولنا أن نقول ان شأن بعضه ويصدق وما هو شأنه أو شأن بعضه بامكان هو مثل الغراب الذى نقول انه الأبيض فانا رفعنا عنه ماذا شأنه أن يكون لجنسه ولغيره . وقال ان سالبة الامكان غير السالبة الممكنة وبين معنى ذلك .

(7) ب : فينبغي مع هذا أن تعلم .

(8) أ : أو أيها .

وأن سالبها لا يستعمل ، وانما يستعمل موضعها ضرورة أو باضطرار ثم نجد هـذه الموجبة التي هي قولنا : الانسان ممكن أن يوجد وألا يوجد حيوانا (1) تكذب في المادة الضرورية ، وكذلك السالبة ، وهذا (2) لا يمكن أن يكون والمعنى (3) فيهما واحد ، لأن السالبة والموجبة المتضادتين في الضرورية لا يمكن أن تجتمعا لا على الصدق ولا على الكذب . فاذن معنى الممكن هنا أعني في الموجبة غير معناها في السالبة ، اذ ليس في القضيتين ما يحتمل الاشتراك غيرها ، لأن لفظة توجد قد تبين أنها متواطئة فمعناها اذن في السالبة الوجود وفي الموجبة الطبيعة الزاهقة . لكن موجبة هذه التي هي بمعنى الوجود لا تستعمل الا عند الزام السالبة لها على مثل ما يستعمل غريب في النفي (4) ولا يستعمل في الايجاب (5) فانا نقول : ما بالدار غريب ولا نقول : في الدار غريب . وهذا في الألفاظ كثرة (6) محفوظة فاذا تستعمل موجبة للطبيعة الزاهقة . ولا يستعمل سالبها ، وتستعمل سالبة الوجود ولا يستعمل موجبها .

والغرض والقصد بذكر ما هو كاذب من هذه القضايا أن تعلم أنها موجبة (7) وأنها سالبة (8) ليكون عند البحث عن (9) المطلوب نأخذ (10) المقابل مقابلا في الحقيقة . وهذه السالبة التي تستعمل بمعنى الوجود غناؤها عظيم فانه بها تتبين الجهة التي بها يصح (11) أن يقال للضروري : ممكن ، وذلك أن قولنا ليس بممكن كاذب في جميع أصنافه ، وان كذبت السالبة صدقت موجبتها ، ضرورة على ذلك الموضوع .

---

(1) ب : ـ الموجبة التي هي قولنا : الانسان ممكن أن يوجد وألا يوجد حيوانا .
(2) أ : وهذه .
(3) أ : يكون المعنى .
(4) أ : بالنفي .
(5) أ : بالايجاب .
(6) أ : كثيرة .
(7) ب : + انما .
(8) ب : + انما .
(9) أ : على .
(10) ب : يأخذ .
(11) أ : صح .

وبها أيضا يحل الشك الذى عرض للقدماء فأبطلوا أن يكون موجود يحدث عن موجود ، وذلك أن جميع ما يحدث قبل أن يحدث يكذب عليه ليس بممكن فاذا كذب صدق ممكن ، وهو وجود بجهة ما ، ووصفنا [1] هذا الوجود هو ما بالقوة ، وبالفعل [2]، واستعملت هذه السالبة لأن قصدنا أن نرفع الوجود فلو رفعناه بما يدل على الوجود بالفعل لبقى أن نرفع الوجود في المستقبل فسلبناه بالامكان ليجمع أنحاء الوجود كلها ، لأن الأخس متى رفع فأحرى أن لا يرتفع الأفضل ، لأنه اذا لم يصدق على الشيء أن يكون ممكنا فأحرى أن لا يكون ضروريا ، وذلك على مثال ما نقول : لا أعطيك حبة مضناه فما فوقها أى أنا لا أعطيك هذا فكيف سواه مما هو فوقه (56 ب) فليست هذه السالبة سالبة للطبيعة الزاهقة كما يقع بالظن أولا . والدليل على ذلك أن هذه السالبة تكذب على الضرورى اذا قلنا : الانسان ليس بممكن [3] أن يكون حيوانا . واذا قلنا الانسان ليس بممكن [4] أن يكون حيوانا ونحن نريد أنه ليس من طبيعة الممكن صدق (ثم ان الضرورى ثلاثة أصناف واسمه منقول من الجمهور ويستعمله الجمهور على كون الشيء مع عدم اختيارهم له أى ليس سبب كونه اختيار معار(؟) والضرورى الذى هو أولى باسم الضرورى هو الموضوع الذى لم يزل ولا يزال فلا يمكن البتة ان كان غير موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود مثل الشمس فهذا موضوعه دائم ومحموله دائم لم يزالا ، والتالي له ما هو موجود مادام موضوعه موجودا كزرق زيد .) والسالبة فانهما موجودان مادام زيد وعينه موجودان فانه لا وجود لهما الا مادام موجود هما باقيا والتالي لهذا وهو الثالث [7] وهو أخسها جلوس زيد وقيامه فانهما موجودان مادام ما في موضوعهما موجود ان [8] فاذا ارتفعا لم يرتفع الموضوع . وهذه كلها وغيرها ظنها جاليوس واحدة .

(1) ب : وضعنا .
(2) ب : والفعل .
(3) ب : يمكن .
(4) ب : يمكن .
(5) في الأصل : موجود .
(6) أ : " السالب من أنواع الضرورى .
(7) أ : سقط ما بين القوسين .
(8) كذا في الأصلين .

وجعل هذه القسمة فصلا ومما [1] بالعرض ، ولم يتميز له أنها طبائع متغايرة[2] فانه قال ما هذا مثاله [3] ، أنه لا فرق بين هذه القسمة وبين أن نقول : ان الخمر منهـا أبيض ومنها أسود لأنها تكون في أبيض وأسود (والذي غلط جاليوس من كليـات الضروري وذلك أنها كلها سواء في ضرورية تلازمها في الذهن فان كلي الشمس في لزوم محموله لموضوعه كلزوم الحيوان للانسان وكذلك الزرق للعين والجلوس للانسان فتلخص له وجود ما في الذهن وظهر له أنها سواء فظن أن وجود ها خارج الذهـن كذلك ، فغلط أشد الغلط)[4] وبها وجود ضروري آخر[5] مثل الكسوف فانا نقول فيه [6] انه يكون غدا بالضرورة والفرق بينه وبين الممكن يحصل وقت كونه ، وكذلك قولنا في النار عند ما لا تحرق لعائق أو لعدم مادة أنها بالضرورة تحرق . لكن هـذه الطبيعة أيضا غير الكسوف . وكأن أبا نصر[7] انما ذكر ما هو أشهر فقد تبين فضيلة ما يقال في الموجودات أنه ضروري . وأما كلياتها فانها[8] في دوامها واحـدة ، فان كلي الانسان دائم ، وكذلك كلي الجلوس وسائرها . والامتناع يعرض وجوده بالاضافة وذلك أنا اذا قلنا ان الانسان ممتنع أن يكون حجرا فانما معناه أن[9] تلك الطبيعة التي هي الحجر ممتنعة أن تكون في هذا فهي[10] اذن نسبة بين شيئين .

---

(1) ب : وما .
(2) ب : مستعارة .
(3) ب : تال في هذا مثاله .
(4) ب : سقط ما بين القوسين .
(5) ب : وبها ضروري وجود آخر .
(6) ب : ــ فيه .
(7) ب : أبو نصر .
(8) ب : فكلها .
(9) أ : +تكون .
(10) أ : فمعنى .

(ولذلك أخذه مستثنى في القياس الشرطي فان ترتيب قوله هو هكذا ان كان [1] المتناقضان يقتسمان الصدق والكذب على التحصيل فلا ممكن لكن الممكن موجود فالمتناقضان لا يقتسمان الصدق والكذب على التحصيل) [2] .

ثم أن أبا نصر لم يصرض لاثبات الممكن كما يظن ذلك [3] كثير ممن يقرأ كلامه لأن هذا ليس من صناعة المنطق وأيضا [4] فان هذا من المعلومات الأول ، لكن عرض لجاليموس فيها [5] ما عرض لبرمانيدس في الموجود فانه ارتاب بالحس من أجل لازم القول ، وكذلك لما وضع جاليموس أن المتناقضين يقتسمان الصدق والكذب أبدا على التحصيل [6] لـزم عن ذلك ابطال الممكن لأنه ان لم يثبت [7] الممكن لم يقتسم ، وليس يزيل يقيـن [8] المقدمة جهل جاهل بها ، ولا ظن ظان بها أنها ليست يقينا ، وكذلك ليس تحسد بأنها المجتمع عليها ما هو بين بنفسه ، وليس يبطله مبطل بلازم قول فيثبته بأن يرفع لازم ذلك القول كما فعل قوم غلبوا لازم الأقاويل على ما يعطيه الحس ، فان جاليموس لم يقصد (أن) يبطل الممكن هكذا وانما لزم من أقاويله في المتناقضين ارتفاع الممكن من حيث لم يقصد ولا شعر فانه لو تأمل ما كتب ورأى اللازم عـن قولـه لا عترف) [9] .

(54 أ) ووجه اتصال قول أبي نصر أنه وضع أولا [10] المتناقضين يقتسمان [11] الصدق والكذب لكن في وقت ما على غير التحصيل ، فان لم يكن كذلك كانت الأمور كلها

---

(1) في الأصل : كانت .
(2) ب : سقط ما بين القوسين .
(3) أ : ـ ذلك .
(4) أ : ـ . أيضا .
(5) ب : في هذا .
(6) أ : ـ على التحصيل .
(7) أ : ان ثبت .
(8) ب : ـ يقين .
(9) ب : سقط ما بين القوسين .
(10) أ : أولا .
(11) ب : يقسم أبدا .

ضرورية أو ممتنعة وإذا كان كذلك ارتفعت الروية والاستعدادات وجميع ما ذكر وإذا ارتفعت بطل الممكن فهذا هو آخر[1] ما وصل اليه لأنه بين بنفسه .

(القائم ممكن أن يكون حيوانا ما سيكون ، وانما ممكن أن يكون حيوانا ، ممكن أن يكون قمرا ، فهذه يوجد امكانها تارة من الموضوع وتارة من المحمول)[2] وأرسطو لما حدّ الممكن قال : انه ما ليس بموجود وإذا وضع موجودا لم يلزم عنه أمر غير ممكن فجرده من الزمان ليعم به الكليات التي لا تكون في زمان وجزئياتها التي تكون في زمان مثل : كل انسان ممكن أن يكون أبيض فان هذا ليس بالاضافة الى زمان وأما اذا أخذناها بالاضافة الى المستقبل والماضي فبين أن ماهية هذا الامكان بالزمان ، وأنها ليست ضرورية بل مطلقة وقال : (ما ليس بموجود) ولم يقل غير موجود ، لأن الممكن ليس ممكنا بما هو غير موجود . بل هو ممكن من جهة وجود ما ، وليس له وجود على التمام فقال (ما) ليدل بها على المقدار الذي له من قسط الوجود ، وهو أنه يتعرض أن يوجد في المستقبل ، وقال : (ليس بموجود)[3] .

وأما قوله[4] : وإذا وضع) فانه لما كان قصده أن يحده من جهة ما هو معقول في النفس ، لا من جهة ما له وجود خارج الذهن ، ألحق به شريطة تليق بهذه الجهة فقال : (وإذا وضع لم يلزم عنه غير ممكن) ومعنى غير ممكن محال وليس معناه ممتنع ، لأن المحال انما هو من توابع المستحيلات من حيث هي في الذهن لأن المحال هو اجتماع[5] المتناقضين ، والممتنع من توابع الموجودات من حيث هي موجودات ، وانما حدّه أرسطو من حيث هو في النفس ، ومن حيث هو متصور تصورا مجملا، لأنه في القضايا وفي الاستعمال مأخوذ بهذا النحو المشهور.

---

(1) أ : أحد .
(2) أ : سقط ما بين القوسين .
(3) أ : سقط ما بين القوسين .
(4) أ : قول أرسطو في الممكن اذا .
(5) ب : تكرر : هو اجتماع .

وأما حدّه بحسب الوجود فانه في علم آخر وطعن جالينوس على هذا الحدّ بأن قال : انه استعمل [1] الممكن في حد الممكن ، ومقدار الجهل في هذا بيّن لأن الممكن في قوله : (غير ممكن) معناه : موجود ، والممكن الموجود [2] هو الطبيعة الزاهقة ، وقال : (لم يلزم عنه) [3] لأن المحال انما هو اجتماع النقيضين . فقوله : (ما ليس بموجود) هو النقيض الواحد ، واذا وضع موجودا معناه هو النقيض الآخر لكن ليس بهذا الوضع ، لزم الآخر ، فلهذا شابه [4] بلفظ اللزوم .

(الأمور تنقسم الى ثلاثة أقسام ضرورى لم يزل بحاله ومايزال وممتنع لم يكن ، اذ لم يكن بحال ما ولا يكون وقسم بين هذين ، ينقسم أولا الى نوعين . . . [5] وجودى وممكن ، فالوجودى هو الموجود في آن حاضر ، ويمكن ألا يوجد في وقت ما (لنفترض) قد مرّ عليه وقت لم يوجد فيه قبله فهو يلحق بالضرورى في وقت وجوده ويلحق بالممكن في أنه ممكن أن يكون غير موجود في وقت ما والممكن ينقسم الى أنواع منها : الممكن المنتظم ، وهو الذى لم يوجد بعد ، غير أنه مسدد الوجود فيما يستأنف ، غير معرض لقبول القواطع لا من ذاته ، ولا من خارج عن ذاته ، فهو يشبه الضرورى في الوجود مستأنفا ، ويشبه الممكن في أنه لم يوجد بعد ، ومنها : الممكن غير المنتظم وهو المعرض للقواطع والعوائق اما من ذاته ، واما من خارج عن ذاته تعريضا بزيادة ونقصان وباستواء بينهما ، وهذا الممكن غير المنتظم وهذا المعرض أقسام منها المعرّض في الأخير لقبول قاطع من خارج عن ذاته حتى لا يفعل فعله الذى هو له ، ولا قاطع له من ذاته كالنار التي من شأنها أن تحرق الهشيم ما لم يعق فعلها عنه عائق كالماء مثلا ، ومنها المتوسط في الامكان بين أن يفعل وألا يفعل ،

---

(1) أ : يستعمل .
(2) أ : المحدود .
(3) ب : + ولم يقل لم يكن عنه .
(4) أ : سلبه .
(5) كلمة غير واضحة وهي مطموسة في جزئها الأول .

ويمن أن يفصل وأن لا يفصل كمرض زيد غدا ، وسفر عمرو بعد غد (54ب) وهذا قد يعرض له أن يلحق بالضروري في زمان ما وهو الذي فيه يوجد ويعرض له أن يلحق بالممكن المنتظم بنوع من أنواع العوارض في زمان ما محدود فيفيد بذلك أنه مسلازم له أن يفصل ما من شأنه أن يكون ممكنا له فعله أو ممتنع عليه ، أو منه أن يفصل ما من شأنه أن يكون ممكنا له فعله ، ويكون امتناع ذلك أو لزومه في زمان محدود ثم يعود الى شأنه من الامكان ومثال ذلك في اللزوم أن السهم الذي في الممكن أن يصير الى غرض ما وألا يصير ، اذا خرج عن قوس الرامي ، صار انتهاؤه الى الغرض في المنتظم الذي لا يقبل العوائق دون فعله الى أن يصل الى الغرض فيلحق حينئذ بالوجودي. ومثاله في الامتناع أن المسافر الذي يمكنه أن يرى في مصر اذا توجه اليها من بغداد في شهر مثلا ولنفرض ذلك شهرا معينا كرجب مثلا ، اذا عاقه عائق دون الخروج عن بغداد (1) الى أن يبقى من الشهر المعين أقل من الأيام التي في مثلها يقطع مسافة ما بينهما لحق وصوله الى مصر في باقي ذلك الشهر الممتنع ، ويكون ذلك الامتناع امتناعا وجوديا ، منها الممكن المعرض لقبول القواطع دون أفعاله الممكنة قبولا أكثر كالفلسفة والطب لزيد . ومنها الممكن الذي يقال على المجهول كحياة زيد الغائب عنها فانها تكون وجودية لا محالة بضروري في ذاتها لكونه حيا تكون ممتنعة لكونه ميتا وذلك عندنا نحن مجهول نسميه ممكنا وليس بممكن في الوجود . (2)

(3)
قوله في فصل الانعكاس من كلام أبي نصر وغيره قوله والقضايا ذوات الأسوار منها ما ينعكس ومنها ما لا ينعكس وانعكاس القضية هو أن يتبدل ترتيب جزأيها فيصير موضوعها محمولا وتبقى كيفيتها وصدقها محفوظين دائما في جميع الأمور والمواد ، هذا قول يشرح الاسم فاذا ظهر الينا ان هذا الذي دلّ عليه القول موجود عاد حدّا . ثم قال : واذا تبدّل ترتيب جزأيها بقيت كيفيتها محفوظة ولم يكن صدقها محفوظا في جميع ما هو في تلك المادة ، ذلك انقلاب للقضية ، وانما قال هنا : من تلك المادة لأنه أراد المادة التي يصدق فيها المنعكس لأنه ليس ذلك في كل المواد بالاطلاق .

(1) في الأصل : + عائق .
(2) ب : سقط ما بين القوسين . أ : + هذا الكلام وجد من كتاب العبارة وهو مما أخذ معناه منه وان لم يكن بلفظه .
(3) ب : سقط هذا الفصل .

فان السالبة الممكنة لا تنعكس الا في الممتنع، وأما ما محموله ضروري له أو لبعضه وهو ممكن فلا ينعكس كقولنا " ولا انسان واحد حجر " فان هذا صادق وعكسه أيضا صادق وهو قولنا " ولا حجر واحد انسان " وكذلك قولنا " ولا خوخة الآن موجودة " فلا شيء مما هو موجود الآن خوخة ، وأما في الضروري ، وأما العـادة الممكنة ، فانه لم يعرض لها في هذا الكتاب لما قد قيل ولا هي داخلة فيه ، وأما الموجبة الجزئية فانها تنعكس في الضروري والمطلق وتكذب في الممتنع ، وبهـذا المعنى من اختصاص هذين ببعض المواد دون البعض نجد أبا[1] نصر يقول في تلك المواد : " وأما السالبة الممكنة كقولنا " كل نائم ممكن أن لا يكون حيوانا فانها لا تنعكس " ولذلك ان الموجبة الكلية في هذه المادة تنعكس جزئية فان قولنـا " كل حيوان ممكن أن يكون نائما تنعكس بعض ما هو نائم يمكن أن يكون حيوانـا ، فاذا صدقت هذه ، فالسالبة الكلية ضرورة كاذبة لأنهما متناقضان ، والمتناقضـان يقتسمان الصدق والكذب .

---

(1) في الأصل : أبـو.

(كتاب القيــاس) (1)

(54 ب) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمــد وآلـــــه (2) .

هذا الكتاب لم يضعــه أبو نصـر ليكون جزءا من الكتاب وهو مع هـــذا يهيء ما يحتاج اليه الذى بزمان من التعلي (3) وانما (4) وضعه كتابا بنفسه ولذلــك نجد فيه ما يتكرر مما ذكر في كتاب العبارة بتلك (5) الجهة بعينها ، وأيضا فانمــا وضعه بحسب الطريق الأشهر ، ولمن (6) لم يمكن أن تكون له معرفة بالمقاييس بهذه الطريق ، ولذلك لم يذكر فيه الممكن ، لأنه ليس مما تستعمل منه هذه الأمة مقاييـس (7) ، فلذلك لم يسلك في تعليمه الطريق التعلمي .

(وحد القياس : قول توضع فيه أشياء أكثر من واحد اذا ألفت لزم عنها بذاتها لا بالعرض شيء آخر اضطرارا . فالقول في أول حدّه على به المعنى المركوز في النفس ، لأنه يعم البرهان ، وسائر الصنائع لأنه لا يمكن (8) النطق الخارج الا تابعا لما فـي النفس ، والذى في النفس قد يكون جدليا ، وانما يكون كذلك من حيث هو مخاطب به فحينئذ يحتاج الى النطق الخارج وكذلك غيرها لكن قد يوجد النطق الداخل مـن حيث هو مخاطب به فحينئذ يوجد معه النطق الخارج ، وان كان الداخل لابد فيـه أبدا من الألفاظ لأنه لا فكرة الاّ بالألفاظ ، لكن تلك التي في النفس تصورات لهــذه حتى انها تميز له الأنواع ، وهذه الأشخاص . ثم ان لفظة " توضع " مما ينبغـي أن

(1) أ : لم يعنون لهذا النص ، ب : كـلامــه رضـي اللـــه عـــــنه في القيــاس .

(2) ب : ــ وصلى الله على سيدنا محمد وآله .

(3) ب : ــ وهو مع هذا ــ الى ــ التعلي .

(4) ب : بل انما .

(5) أ : على تلك .

(6) أ : ـــ لمن .

(7) ب : تستعمل منه مقاييس .

(8) كذا في الأصل ولعله : لا يكون .

تعلم أنها منقولة من استعمال الجمهور عند ما يقولون : صح هذا كذا . بمعنى أنزله بهذه الحال ، فمعنى توضع هنا توجد هذه الأشياء مسلمة أو تقتضب من حيث تنزل معلومة وترتب هذا الترتيب ، وليست الكلمة هنا دالة على الزمان لأنه لم يأخذ القول الا وهي فيه)[1] ، وقال : أشياء ولم يقل مقدمات لأنه لو قالها كان قد أخذ في حد الشيء نفسه ، لأن المقدمات هي جزء قياس . ولو قال معلومات لكان قد خص البرهان ، فقال : أشياء ليعم هذه كلها والجمع ، قد يراد به الواحد من حيث يتكرر كما نقول : لا تخلو هذه الدار من دواب وهي لا تكون فيهما أبدا الا الواحد بعد الواحد ، لكن أخذ بلفظ الجمع من حيث يكون ذلك الواحد ، وقد يعني به ما هو كثير في نفسه لا بتكرار الواحد ، وهو هنا انما استعمله على الأشهر من المعنيين فلهذا قال : أشياء[2] . ثم أردف [3] بقوله [4] : (أكثر من واحد) وهو يعني تلك الموضوعات من حيث هي منزلة منزلة[5] العلوم وتلك [6] هي المقدمتان ليس أن الكثرة [7] المضطر اليها . لكنها انما تكون من هذه ، لا من تلك التي توجد في بعض المقاييس توابع[8] لا جدى [9] لها .

---

(1) أ : سقط ما بين القوسين .

(2) هذه الفقرة (ابتداء من قوله : وقال أشياء ولم يقل مقدمات ... الخ) لم ترد في نسخة أ ، وانما ورد شرح آخر يقرب منه وهو : (قوله (أشياء) يعني بها الأمور الموجودة من حيث توجد حدودا وهي كثيرة ثم انه لما كان مضطرا أن يقول ان هذه الحدود تكون اثنين من جهة ما فتوضع مقدمات وتبع من معان العبارة أن يكون ما يعبر عنه في قول واحد بلفظ جميع ، يعبر عنه باثنين ساق لفظا يصدق على الاثنين (55 أ) بخبر لفظ الاثنين وهو أنها تكون أكثر من واحد بما هي مقدمات ولهذا قال أشياء ثم أردف . . . الخ) .

(3) ب : أبتد أردف .

(4) أ : من بقوله .

(5) أ : منزلة .

(6) ب : وكذلك .

(7) ب : الكبره .

(8) أ : مواقع .

(9) ب : جدا ولعله : جدوى .

وقوله : (اذا ألفت لزم عنها) لأن اللزوم هو عن الصورة التي هي التأليف .

(واللزوم من جملة أجزاء حدّ القياس هو السبب الأول لغيرها ، والمعلوم بنفسه ، وذلك أن اللزوم لا يخلو أن يكون عن لفظ مفرد (أو عن) قول غير أن اللفظ المفرد من حيث هو مفرد لا يلزم عنه وجود شيء . وأما اذا فسرنا [1] بالبياض ما يدل على وجوده أمكن حينئذ أن يلزم عنه شيء فنقول : اذا كان البياض موجودا فاللون موجود ولما كان هذا اللزوم القياسي انما يطلب فيه أن يكون الزامه لما يلزم ضروريا وذاتيا ، وجب أن يكون بمثال ما أو نسبة ما توجب له ذلك ، وتلك النسبة توجب أن تكون القول الحاصل أولا فتأمل معنى اللزوم ، فقد لزم اذا أن يكون القياس أكثر من واحد عن هذا التأمل البرهاني ، فلهذا ترك في الحد لفظ أكثر لأن النتاجه عن البرهان كذلك كان ، والا فلو لخص الأمر بحسب نفسه لقيل انه من مقد متين وهذا البرهان هو من البراهين المتغيرة الوضع ، وذلك أن اللزوم الذى أخذ أولا مبينا لما ذكر قبل نحوه في المرتبة عن حد القياس أخير وهذا هو معنى تغير البرهان في الوضع) [2] .

وقوله : (بذاته) ينبغي أن يفهم منه أولا وذلك أنا اذا قلنا : كل انسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل انسان جسم ، فانه يلزم أيضا [3] عن هذا أن بعض الأجسام انسان [4] لكن المقصود أولا انما هو أن كل انسان فهو جسم ، وينبغي أن يفهم منه أيضا [5] معنى بنفسه وحده فانه قد يكون في المقاييس أمور توابع ، (لكن ليس يلزم الا عن قياس وحده فينبغي أن تفهم منه هذين المعنيين .

---

(1) كذا في الأصل ، ولعله : قصدنا .
(2) ب : سقط ما بين القوسين .
(3) ب : ... أيضا .
(4) ب : بعض الانسان جسم .
(5) ب : يفهم أيضا منه .

وقوله : (لا بالعرض[1]) مميزة [2] مما ينتج في بعض الأوقات من أجل المادة [3] (كما تقول : كل انسان ليس بحجر وكل حجر ممتد فكل انسان ليس بممتد فان هذا لازم لكن ليس من أجل القياس بل من أجل المادة فهو اذن لازم بالعرض)[4] .

وقوله : (شيء[5] آخر غيره اضطرارا[6]) أخذ المفسرون (غيره) مرادفا لآخر[7] ورأى [8] أبو بكر[9] أنهما لمعنيين . وذلك أننا لا نكتفي في الملازم أن يكون يصدق عليه آخر دون غيره ، فان قولنا : الانسان حيوان ، والحيوان جسم فالانسان جسم ، بيّن أن الانسان جسم شيء آخر غير الشيء الذي لزم عنه ، لكن هذا ليس بلازم في الحقيقة بل حتى يكون بحال أخرى وهو أن يكون أخفى من مقدمتيه ، فهو اذن ينبغي أن يكون آخر وغير ، فآخر يدل به على الجوهر ، وغير يدل به على الحال (55 ب) العارضة له [10] . وقوله : (اضطرارا) لم يسقه في الحد على جهة أن يميز به القياس عن غيره ، كما فعل [11] " بذاته ولا بالعرض " وانما ساقه معرّفا به لما هو جزء ماهيته ، " فاضطرارا " معناه أن كونه " لازم "[12] وبذاته هو أبدا كذلك فيه وداخل في ماهيته .

---

(1) ب : الاّ بالعرض .
(2) ب : مميزة .
(3) أ : + لا من أجل القياس .
(4) ب : سقط ما بين القوسين .
(5) أ : — شيء .
(6) أ : — اضطرارا .
(7) ب : آخر وغيره مرادفا .
(8) أ : وروى .
(9) كذا في الأصلين ولعله : أبو نصر .
(10) أ : — له .
(11) ب : + فيما .
(12) كذا في أ ، ب .

ثم ان أبا نصر قال : (وأقلّ ما منه يأتلف القياس مقدمتان) ، فكأنه يقع بهذا في الظن أنه قد يكون يأتلف من أكثر ، وليس الأمر كذلك ، لكن لما لم يكن هذا الكتاب علميا كما قلنا[1] وانما وضعه بحسب الأشهر ، وكان كونه من مقدمتين بيّنا[2] أنه كذلك : وكان كونه بأكثر مما تتبين صحته أو بطلانه ببرهان ساقه بذلك[3] القول .

ثم انه تبين أنه لا يمكن أن يكون أكثر من مقدّمتين ، وذلك أنه نجد بالتصفح أولا قياسا من مقدمتين فيحصل لنا يقين[4] أن قياسا ما من مقدمتين ثم يبقى هل كل قياس كذلك أم لا فان كان من أكثر فلا يخلو أن تكون المقدمة الثالثة تشاركهما المقدمتان[5] بحدها الأوسط أو بطرفيها فان شاركتها بالحد الأوسط مثل أن تكون المقدمتان اللتان[6] معنا : الانسان حيوان ، والحيوان جسم ، وتكون الثالثة والحيوان مثلا حساس ، فمن البيّن أنه لا يمكن أن يكون اللزوم عن هذه الثلاثة بل عن اثنتين منهما أبدا فتعود الحال على أولها . وان شاركتها بالطرفين فتلك هي النتيجة بعينها . وأما القسم الآخر وهو مشاركتها بالطرف الأعظم وحده أو بالأصغر وحده فبيّن أن تلك لا تلتبس بها التباسا يحتاج أن يبين سقوطها[7] بل هو بين بنفسه فصح اذن أنه لا يكون قياس بأكثر من مقدمتين ثم ان هذا الحد الأوسط هو[8] غاية الفكر أبدا فانه متى عثر عليه فقد وجد القياس ، وغاية الفكر هي النتيجة ثم ان الحدّ الأوسط يوضع في المقدمتين على تلك الأوضاع الثلاثة فتصير منتجة النتيجة متقدمة بالطبع للقياس[9] (ومعنى النتيجة هذا الشيء الذي عرض له ان كان نتيجة فانه قد

(1) أ : قد قلناه .
(2) ب : بين .
(3) ب : كذلك .
(4) أ : يقينا .
(5) ب : المقدمتين .
(6) ب : التي .
(7) أ : متناولها .
(8) أ : — هو .
(9) أ : ثم ان النتيجة متقدمة للقياس بالطبع .

توجد ولا يوجد القياس ، والقياس اذا وجد وجدت النتيجة واذا ارتفع لم يلزم ارتفاع النتيجة فالنتيجة متقدمة بالطبع .)[1]

النتيجة [2] اسم [3] لنوع [4] المضاف ، فان القياس والنتيجة مما بينهما نسبة ، والمطلوب هو عدم النتيجة أو ثبوتها [5] ، ويشبه من الاعدام قولنا في الصبي : انه لا ملتح .

أرسطو [6] غرضه في كتاب أنولوطيقا [7] أن يتكلم في القوة القياسية ، لأنه رأى أنه اذا تكلم في فصل القوة القياسية فلابد أن يتكلم في القياس ، كما أنه من تكلم في القوة الطبية فلابد له أن يتكلم في الطب الذى هو صناعة ولو كان قصد أن يتكلم في القياس الذى هو صناعة فقط كما قصده الفارابي في هذا الكتاب الذى لم يقصد به أن يكون كتاب علم ، لكان قد ترك الكلام في أشياء كثيرة هو من فصل القوة لا من فصل الصناعة فأنا قد نرى عند انشاء القياس أشياء تلزم [8] غير النتيجة ، ولذلك نجد أن أرسطو في هذا الكتاب يقول تارة ، ولا قياس واحد ينتج أكثر (56 أ) من مطلوب واحد ، ويقول في مواضع أخر أنه يلزم عن قياس واحد نتائج كثيرة فانه انما يعني هذا ، مثال ذلك أنه عند ما يقصد تأليف القياس على أن كل انسان حساس فيقول : كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فيرى [9] بفصل القوة القياسية أنه يلزم عن كل انسان حيوان أن حيوانا ما قد لزم عن هذا القياس أشياء كثيرة لكنه لم يلزم عنه بما هو مؤلف هذا التأليف الا لشيء واحد .

---

(1) أ : سقط ما بين القوسين .
(2) أ : والنتيجة .
(3) أ : ـ اسم .
(4) أ : كنوع .
(5) ب : ـ أو ثبوتها .
(6) أ : وأرسطو .
(7) أرسطو ، أنولوطيقا ، مخطوط في مكتبة باريس 2346 باللغة العربية من ص 192 الى 241 . وقد طبعه عبد الرحمن بدوى ، منطق أرسطو من ص 101 الى 306 ، مع كل الهوامش الموجودة في المخطوط .
(8) ب : تلزمه .
(9) ب : يرى .

(وأيضا فانه من حيث يتكلم في فصل القوة القياسية يلزم أن يلحظ الشكل الرابع الذى ظن جالنوس أنه أغفله ، وأرسطو عند ما قصد أن يتكلم في القياس من حيث هو صناعة فانما ذكر المستعمل الذى يقع الذهن عليه بالطبع وهي الأشكال الثلاثة)[1] .

وأما الشكل[2] الرابع الذى يكون فيه الحد الأوسط محمولا على الأعظم ، والأصغر محمولا على الأوسط خلاف ما هو في الشكل الأول ، فانه لا يمكن أن تقع عليه فكرة بغير قصد ولا استكراه بل بصناعة واعتمال[3] . وانما لم تقع عليه فكرة ولا كان قياسا بالطبع ، لأن كل مطلوب متشوق فانما يتشوق منه هل هذا محمول لهذا أم ليس بمحمول له فهو أحد[4] أجزاء[5] نقيض ، ومأخوذ من حيث أحد جزئيه[6] محمول والآخر موضوع[7] فالمحمول والموضوع من حيث هو محمول وموضوع هو مادة المطلوب المتشوق لا كونه مثلا انسان ولا حيوان[8] فلما كان مطلوبا بهذا النحو وجب أن تكون الفكرة اذا التمست عليه قياسا ان تركهما[9] في القياس على حالهما ولا يحمل أكثر من أن يضع لهما ثالثا يوجب أحد النقيضين ولهذا كان الشكل الأول أكمل الأشكال وأقربها لوقوع الذهن عليه ، لأن المطلوب يبقى فيه على حاله ، فان اضطر الفكر الى حل أحدهما من حاله فلابدّ له أن يترك الآخر بحاله ، وهذه هي حال الشكلين الباقيين ، وأما اذا عكس المطلوب بأن يرد[10] محموله موضوعا وموضوعه محمولا فانه لم يتشوق لهذا[11] ولا كان مطلوبه ، فكيف يمكن أن

(1) ب : سقط ما بين القوسين .
(2) ب : القياس .
(3) أ : اعمال .
(4) ب : أبد .
(5) كذا في أ ، ب ، ولعله : جزئي .
(6) ب : أجزائه .
(7) ب : موضوع والآخر محمول .
(8) كذا في أ ، ب .
(9) ب : يتركهما .
(10) أ : يبدل .
(11) ب : هذا .

يقع الفكر بالطبع على قياس لم يوضع [1] له مطلوب فاذن انما يكون هذا باستكـــراه الطبع [2] مثال ذلك أن نضع أن مطلوبنا فيما هل بعض الأجسام حساس فنجـــد قياسه المؤلف عليه : بعض الأجسام حيوان ، وكل حيوان حساس ، فبعض الأجسام حساس . ثم نرى أن هذه تنعكس فيكون بعض ما هو حساس جسما [3] ، ثم يـــؤلـــف قياسا على هذا [4] فنقصد أن نعمل قياسا يرجع عليه لا لأن يفيد نا علما لأن العلم قد كان حصل بل لنرى كيف تكون (56 ب) صورة هذا التأليف فيرجع الطـــــــرف الأصغر لذلك [5] المطلوب الأعظم ، والأعظم الأصغر فيحق اذن قيل فيه انه قـــياس على غير المطلوب لأنه لم يقصد بيان شيء ولا فرض مطلوب يبرهن [6] عليه بل المطلوب هو ذلك الأول وقد بان قياسه [7] فلا فرق في هذا المثال بين [8] شكل القـــياس الأول والثاني الا بأن يعتقد أن الكبرى هي الصغرى فاذ لا يؤلف على مطلـــوب ، ولا يفيد علما ، فليس اذن بقياس ثان كان فهو [9] شبه قياس ونسبته الى القـــيـــاس بالحقيقة نسبة سكين الحجر الى سكين الحديد . ومثال آخر منه وهو [10] خــــــلاف المثال الأول [11] والمتقدم ، وذلك أن ذلك [12] ينتج في الأول بأن يضـــــير [13] الاعتقاد في مقدمتيه كما قيل ، وأما هذا فليس ينتج في الأول وهو ولا أ هو ب وكل ب ج والقول [14] المبني عليه [15] هذا القياس ولا ب [16] واحد أ

(1) ب : يعرض .
(2) أ : للطبع .
(3) ب : جسم .
(4) ب : ثم يؤلف قياسا على هذا .
(5) ب : في ذلك .
(6) ب : فتألف .
(7) أ : بقياسه .
(8) أ : من .
(9) ب : هو .
(10) أ : — وهو .
(11) ب : — الأول .
(12) أ : الأول .
(13) ب : يصير .
(14) ب : النتيجة .
(15) ب : عليها .
(16) ب : ج .

فالسالبة في هذا القياس هي الصغرى والأول لا ينتج فيه ما صغراه سالبة ، وانما لم ينتج في الأول ما صغراه سالبة لأنه لا يحفظ نظاما ، (وذلك أنه تارة ينتج وتارة لا ينتج) [1] مثال المنتج : ولا انسان واحد ياقوت وكل ياقوت حجر فلا انسان واحد حجر ، (فهذه نتيجة صادقة ثم تقول) : فلا انسان واحد حجر ، وكل حجر جسم فلا انسان واحد جسم كذب .

والعبارة عنه أن المحمول بايجاب على الحد الأوسط في الكبرى لا يخلو أن يكون مساويا أو أعم ، فان كان مساويا أنتج ، وان كان أعمّ فقد بقي بعض يحمل عليه غير الحجر ، فمن لنا أن ذلك البعض ليس هو الانسان ، لكن اذا عكسنا كل ب ج [3] ولا أ هو ب [4] كان معناه بعض ج ب ، ولا ب واحد [5] أ فينتج بعض ج ليس [6] ب .

ولهذا القياس الرابع الذي الحد الأوسط محمول على الأعظم والأصغر محمول على الأوسط قال أبو نصر عند ما تكلم في الشكل الأول : انه هو الذي فيه الحد الأوسط محمول في احدى مقدمتيه وموضوع في الأخرى ليحصرهما معا بهذا القول [7].

(الشكل الرابع : فالحملية بالاضافة الى القوة القياسية عرض لها ، لأن الذي بالقوة القياسية أن يقع عليه بالذات الحد الأوسط ثم ما يلزمه بعد هذا الذي يلزم قد يكون كثيرا والذي يحتاجه منه لمطلوبه واحد ، فنرى أن تلك كلها أيضا لازمة بايجاد القوة لأكثر مما احتاجت رويتها أنها تلزم عليها أمور كثيرة بحسبها هو لها عرض ذاتي وذلك أن هذا اذا أخذت القوة في حدّ ، والشكل الرابع انما تقع عليه هذه القوة لا بنفسها كما وقعت على هذه اللوازم بل بالصناعة القياسية التي هي عمل

---

(1) أ : ـ ما بين القوسين .
(2) أ : سقط ما بين القوسين ، + والثاني .
(3) أ : كل ج ب .
(4) ب : ـ ولا أ هو ب .
(5) أ : + من .
(6) أ : + هو .
(7) أ : ولهذا القياس الرابع قال عنده : أراد أن يتكلم في الشكل الأول قال : هو الذي فيه الحد الأوسط محمولا (كذا) في احدى مقدمتيه موضوع في الأخرى ليحصرهما معا .

المقاييس الثلاثة وذلك أنه ينشأ لها بعد عمل المقاييس ومعرفة كبراه وصغراه فبحق كان له عرضا بعيدا)[1] .

القياس الأول والثاني والثالث كلها بحسب الوجود في مرتبة واحدة وليس معنى هذا أنها في جميع أحوالها من البيان والكمال[2] ونحوه واحدة ، بل هي واحدة من حيث يوقع عليها كلها بالطبع فان انسانا يقع بفطرته حينا على الأول في مادة وحينا[3] على الثاني في مادة وعلى الثالث في مادة[4] ، (فاذا أخذت في صناعة المنطق من حيث هي قانون مجردة عن المواد كان الأول فيها أبين فلذلك ترد اليه فهي اذن أعني الثاني والثالث من حيث يقع عليها الفكر في المواد واحدة ، ومن حيث هي قانون فالواحد أبين ومن حيث يحضد في صناعة المنطق[5]) أن[6] يعطي القوانين العامة في كل ما يعطيه فان حق القياس أن يساق مجردا عن المواد بسوقه في الحروف ، فاذا أخذ من حيث هو في حروف حصل أحدها[7] أبين فيسمى ذلك الأبين بحسب الصناعة أولا[8] ثم أن الحمل في الأشكال كلها ليس يلزم أن يكون أبدا فيها من جهة ما هي على المجرى الطبيعي بل من نفس الحمل الذى فيها سواء

---

(1) ب : سقط ما بين القوسين .
(2) ب : — والكمال .
(3) أ : — حينا .
(4) ب : " كذلك " عوض " في مادة " .
(5) ب : سقط ما بين القوسين .
(6) ب : ومن أن .
(7) ب : فاذا أخذت في صناعة المنطق من حيث هي قانون مجردة عن المواد كان الأول فيها أبين فلذلك ترد اليه .
فهي اذن أعني الثاني والثالث من حيث يقع عليها اللفظ في المواد واحدة ومن حيث هي قانون فالواحد أبين ولكنه بالطبع والمرتبة له والبيان واحد وبيان ذلك في الصناعة ، فسمي .
(8) ب : + وتثبت الباقية بحسب الصناعة برده اليه .

كان ذلك طبيعيا أو غير طبيعي ولذلك قد يكون في الشكل الأول الذي هو الأكمل ما هو محمول على غير المجرى الطبيعي كقولنا : الضحاك انسان والانسان حيوان فالضحاك حيوان . وكذلك في الباقية . وأما من حيث القياس برهان فالمحمولات فيه [1] على المجرى الطبيعي ، وأما السوالب فليس لها في الحقيقة حمل على المجرى الطبيعي [2] .

وأنالوطيقا معناه التحليل بالعكس ، ومعنى العكس هنا اللزوم [3] (مثل لزوم الحيوان للانسان وهذا المعنى نقل اليه العكس من استعمال الجمهور له معنى جمعهم بين طرفي الشيء الذي يكون خطا مستقيما . فمعنى العكس عندهم جمع الطرفين اللذين كانا مفترقين ، وانما قال التحليل ولم يقل الحل لأن التحليل أدل على هذا المعنى من حيث هو منفصل الآن والحل أدل على ما قد تم . ونحن عند انشاء القياس انما نحن في التحليل لا في الحل ، وانما اسم القياس من حيث القياس صناعة فاسمه سولوجسموس ومعناه الفيسفساء [4] لأنهم انما جعلوه عليه من جهة تأليفه المشبهة للفيسفساء وأبو نصر انما تكلم في هذا القياس من جهة صورته وهو تأليفه الذي يفيد لزوم النتيجة .

والقياس بما هو قياس مما حيلته أن يفيد علما فهو هذا لم يتكلم فيه بهذه الجهة لكن كان يلزم على هذا ألا يذكر المقدمات التي هي كالمادة له اذ كان قصده التكلم فيه من جهة صورته لكنه ذكرها من أجل الفصل الثامن عشر وذلك أنه استعمل فيه القياس في بعض مواده ، ليس أن هذه الأشكال التي ذكرها لا يخرج عنها وجه

---

(1) ب : فيها .

(2) ب : ... ما بين القوسين ، هنا وأثبتت فيما بعد في ورقة (205 أ) وجاءت بعد ذلك زيادة ما يلي : لأن هذا انما يكون في الموجب وقد تحذف المقدمة الكبرى في الهندسة اختصارا وتستعمل قوتها وأما في الخطابة فانه يقصد اضمارها .

(3) أ : ومعنى بالعكس بالتلازم .

(4) كلمة غريبة الاشتقاق .

ولا طريق) [1] . (فان الداخل في تعاين المطلوب ليصادف قياسه هو تعليلـــه بلوازمه التي هي حده ورسمه وسائر اشر (وط) . أرسطو وضع هذا الكتاب عوضـا من القياس لأنه لو تكلم في القياس لم يتكلم فيه من حيث هو على مطلوب والمشترق انما هو ما يكون على مطلوب فقصده بما كتبه في هذا الكتاب مطابقة ما في الموجود حتى يكون القياس الذي يتكلم فيه هو القياس المشترق وهو الذي على مطلوب ، فاذا كان غرضه في هذا الكتاب كيف يوجد القياس ، ولذلك نجده يذكر ما هو قياس على المطلوب وما ليس بقياس عليه لأن القوة القياسية توجد مع ايجاده القياس على المطلوب ، فكان الوقوع على القياس الذي على غير المطلوب للقوة القياسية عرض ذاتي توجد القوة في حده والباقي قوله : بالعكس بالآلة ، فان أخذت في التصور كانت صورة ، كما تقول : قطعت بالسكين فان السكين صورة القطع)[2] .

قوله : (في المخاطبة والكتب) أراد بالمخاطبة هنا المشافهة فمقاسمها [3] اذن الكتب [4] لا الكتب فانه لو جعل عوض الكتب لفظا لا يتصحف [5] أبدا فقال : والدواوين ، لعلمنا أنه لم يرد في الدواوين من حيث هي دواوين ، بل من حيث هي مكتوبة فلذلك ينبغي أن يقرأ ولا بد الكتب بفتح الكاف .

التمثيل في الحقيقة هو [6] كما قال أرسطو كنقلة جزء الى جزء ولا كل الى كل ، (57 ب) وهو الذي لا يوجد (فيه) الكلي الذي يقع به [7] الشبه ومن أجله يجب الحكم . فأما ما يوجد لهما كلي [8] فليس هو المثال بالحقيقة الذي يعنيه أرسطـــو بهذا القول ، وذلك هو الذي يحصر [9] منه بمثل هذا لا بلفظ غيره ، مثال ذلك السلم وبيع الغائب فانهما متماثلان فمن أجاز بيع الغائب حملا على السلم قائما [10] أجازه

---

(1) أ : سقط ما بين القوسين .
(2) ب : سقط ما بين القوسين .
(3) ب : .. قاسمها .
(4) ب : الكتب اذن .
(5) أ : لا يمكن أن يتصحف . وعلى في الهامش على " يتصحف " بأنه " يتصفح "وهو خطأ .
(6) ب : ... هو .
(7) ب : يوقع الشبه .
(8) ب : كليين .
(9) ب : يعطي .
(10) ب : وانما .

لمشابهة بينهما ، وذلك الشيء الذي به أشتبها لا يمكن أن يقع الذهن عليه فيلخصه بقول ، فانما نقول بيع الغائب مثل السلم ، وكذا مثل كذا مثل ما قال جاليلوس : ان العروق مثل الشجر فأصولها التي عند مبتدئها[1] فلاذا كالشجر ، فان المشابهة التي بينهما لا يقع الذهن عليها[2] ملخصة ، وهو من جهة يجد بينهما مشابهة ما .

الكليات التي استعملها[3] في أول المقاييس الفقهية انما على بها[4] الموضوع وحده ، وهي التي سماها مبادى[5] وجعلها خاصة بالصنائع التي تلتئم من المقولات ، ولما كان قصد هذه الصناعة أن تعطي القوانين بالاطلاق تكلم في المبادىء التي تختص بالصنائع الفقهية في كل ملّة وأمة وهي كلها تشترك في أن تكون موضوعاتها بالعرض ، تلك الأربعة[6] ، ثم تكون محمولاتها بحسب ملّة ملّة ، فان الحلال في هذه قد يكون حراما في أخرى وبعد فانّما يريد بها القضايا[7] .

وقال الذي يصرح أنه كلي بأن هذه المقبولات ليس من شرائطها أن تكون كليات مشارات[8] اليها كما قيل بل قد تكون بالوضع والغرض مثال ذلك ما ذبح فلم يذكر عليه اسم الله تعالى فهو حرام ، فان هذا بيّن أنه كلي بالعرض وقوله في آخرها (والاستقصاء فوقه) لأن هذه المقبولات متى تعقبت وبحث عنها تغير الاعتقاد فيها وعنها ، واذا تغير الاعتقاد لم تكن فيها أفعالها التي من أجلها وضعت .

---

(1) أ : مبادئها .
(2) أ : عليه .
(3) أ : الكلي الذي استعمله .
(4) أ : به .
(5) أ : أسباب المقولات .
(6) ب : الارادة .
(7) أ : يريد ما في القضايا .
(8) ب : مشاراة .

كلامه في الطبيعة : الآثار العلوية ، الكون والفساد .

(67 ب) بسم الله الرحمن الرحيم

ومن قوله في شرح الآثار العلوية

قد تبين في الكتب المتقدمة أن خمص فلك القمر لا يحيط بجسم واحد ، بل يحيط بأربعة أجسام ، وأن تلك الأجسام تتحرك حركات مستقيمة متضادة ، اذ لها أمكنة متضادة بالطبع ، فان الفوق مكان النار ، والأسفل مكان الأرض ، ومابينهما جسمان يتحركان حركتين متضادتين ، وأن هذه الأجسام ذوات طبائع لا ذوات أنفس ، فلذلك لها من كل تضاد طرف فان الأضداد [1] انما يوجدان لموضوع واحد في وقتين بأحد وجهين اما بألا يكون كل واحد منهما لذلك الموضوع بالطبع كالأمام والخلف للحجر ، والانطراق للذهب ، أو يكونان لذى النفس ، فانّ ذا النفس يتحرك الحركات المتضادة وتوجد له الأضداد ، ولكن من جهة ما هو ذو نفس ، فأما ما هو ذو طبع فانما يوجد له أبدا أحد أطراف الأضداد ، والآخر توجد له قسرا ، وفي بعضها لا يمكن وجود الطرف الآخر كالنار ، فليس يوجد لها الطرف الذى هو الضد وهي نار لا طبعا ولا قسرا . فأما سائر الاسطقسات فقد يوجد لها قسرا الطرف الآخر المضاد اما [2] لها بالطبع . والأجسام التي توجد لها بالطبع حركات بسيطة فهي على ما تبين بسيطة ، والمركبة فهي ما على تبين مركبة . فليكن البسيط أ وليكن المركب ح والحركة المركبة د فأقول أن أ لا يمكن أن يوجد له د برهان ذلك أن ب له ضد فليكن ه ولا شيء مما له بالطبع ب فله ه و أ هو بالطبع ب ف أ ليس له ه ولأن ح مركبة فهي مركبة من ب و ه ولا شيء من ه هو لجسم أ بالطبع فحركة د ليست لجسم أ بالطبع و أ اما أن يكون له ب أو د أو ه لكن ليس له بالطبع د ولا ه فله ب فقط فكل ما له ب فهو أ . وكذلك تبين أن كل ما له د فله ح فكل بسيط متحرك حركة بسيطة وكل ما يتحرك حركة بسيطة

(1) كذا في الأصل ، وصوابه : الضدين تبعا لسياق الكلام .
(2) زيدت لما في الهامش .

فهو بسيط . والحركة ما بعد المكان فكيف تكون الحركة مركبة ان كان المكان غير مركب وكيف يكون المكان مركبا ؟ فلنفحص عنه فنقول : ان الحركة تكون مركبة على أنحاء منها أن يتحرك الجسم حركتين متضادتين في وقتين فتوجد له الحركة مضاعفة فيقال لها مركبة ، وهذا هو الذى ألزمه البرهان ، المتقدم ، وقد يقال مركبة على وجه آخر وهو أن يكون في الشيء حركتان متضادتان معا احداهما قاهرة والأخرى مقهورة وذلك على (63 أ) نحوين أحدهما أن يكون الجسم متشابه الأجزاء يتحرك بالطبع الى أسفل كالحجر ويتحرك الى فوق قسرا فيكون معنى مركبة هنا قاسرة ومقسورة ، وهذا قل ما يستعمل الا شاذا ، وقد يكون على نحو آخر وهو أن يكون جسم مركب [1] من جوهرين متضادين ويكون أحدهما أغلب فيتحرك بحركة الأغلب ، ويقهر الأغلب الأضعف وهذه بسبب حركة المتقدمة لأن تلك المحرك فيها خارج عن المتحرك ، وهذه على نحوين اما أن يكون الجزآن [2] ممتزجين فتكون هذه أحرى بأن تكون غير حركة القسر وأشد مباينة [3] واما أن يكون كل واحد منهما حافظا لهيئته كالهواء في كرة النحاس فان الهواء يقهر النحاس ويصعد به الى بسيط الماء . وقد يسأل سائل عن طافية النحاس اذا كانت طافية على الماء كيف طفت ؟ فنقول : أن في هذا الجسم مغالبا ، وذلك أن تماسك النحاس يغلب الهواء فلا يدعه يخرج عنه ، وخفة الهواء تغلب ثقل النحاس في الماء ففي كل واحد منهما قوتان غالبة ومغلوبة أما تماسك النحاس فغالب واما ثقله فمغلوب وأما خفة الماء [4] فغالبة وقوة الهواء المضافة الى تماسك النحاس فمغلوبة فلنفحص عنها ما هي ؟

والمكان يكون واحدا بالنوع على وجهين أحدهما أطراف الأضداد فان الفوق بالاطلاق واحد بالنوع وبسيط ، والأسفل كذلك ، والأمكنة التي بينهما فكلها مركبة

---

(1) كذا في الأصل ، وصوابه : جسما مركبا .
(2) في الأصل : الحيوان ، وكتب على الهامش : الجزان .
(3) في الأصل : مسائة ، وكتب على الهامش : مباينة .
(4) في الأصل : الهواء ، وصحح في الهامش .

من الأطراف ويكون واحدا بالنوع اذا كان له نسبة واحدة الى أحد الأطراف بالنوع . ويكون المكان واحدا بالحد اذا كان له أي أحد الأطراف نسبة واحدة بالحد وهذا التركيب هو تركيب في الوجود وليس هو التركيب اللاحق للأجسام بل هو نحو آخر للتركيب ولذلك يكون كل واحد من هذه الأمكنة بسيطا ولو كان التركيب على نحو واحد لكان الماء والهواء ليسا بسيطين أو تكون للأجزاء المركبة بسيطة . والأمكنة يقال انها بسيطة على النحوين الأولين وكل جسم بسيط فله [1] مكان بسيط فانه ان لم يكن مكانه بسيطا كانت حركته ليست بسيطة فلذلك يلزم ضرورة ان وجد جسم متحرك الى مكان بسيط فوقف دونه أن يكون مركبا من جسمين أو أكثر فيهما قوى متضادة احداها غالبة وهي التي تركبها مثال ذلك كرة النحاس فان أول قلبه يغلبها الهواء الذى فيها أن يصيرها مماسة للهواء ثم يتزايد فيظهر من الكرة أكثر الى أن يظهر معظم بسيطها وقد لخصها في السماء والعالم كيف يكون ذلك في اليابسة منه ومكان (68 ب) الكرة هو مركب فان البسيط الذى هو مكان ما هو في موضوع فهذا مما يحتاج اليه في النظر في المركبات من علوم البسائط من جهة ما هي بسائط ، ولما كانت هذه المركبات كائنة وكان كل مركب فمن بسائط أربعة وكان تركيبها قد يكون على طريق التجاور وقد يكون على طريق المزج . فأما على طريق التجاور وكيف يأتي منها واحد فسيتبين أمره في كتاب الحيوان وأما على طريق الامتزاج ، فذلك الذى يأتي منها واحد وقد لخص في كتاب الكون والفساد فتبين هناك أن كل بسيط فهو يفسد الى بسيط وليس يفسد الى مركب وكل مركب فهو يفسد آخر فساد [2] الى بسيط وتبين هناك كيف المزاج وكيف النحل والانفصال وتبين هناك أن مبادىء المزاج متضاد [3] الانفصال ، وأحد المتضادين هو فاعل وهو مضاد الحرارة والبرودة وبالآخر يكون الجسم منفصلا وهو تضاد اليبس والرطوبة ، والأجسام البسائط من حيث هي ما هي فليست باسطقسات ، وانما تكون اسطقسات من جهة ما يلحقها أن تكون

(1) في الأصل : فان له وصحح في الهامش .
(2) كذا في الأصل .
(3) في الأصل : متضادى .

أجزاء مركب وإنما يلحقها التركيب في الامتزاج خاصة الذى يلحقه الكون بهذه القوى الأربعة دون سائر ما توجد للبسائط وهو أنها التي هي بها ما هي الثقل والخفة وصورها التي هي بها اسطقسات هي هذه الأربعة وقد لخص في الكتاب المذكور من الامتزاج جملة اذ ذلك ينسب الى الاسطقسات بالاطلاق فاما مزاج مزاج فهو منسوب الى نوع نوع من أنواع الأجسام المركبة . والأجسام المركبة على ما تشاهد اما متشابهة الأجزاء أو مختلفة الأجزاء وكل مختلف الأجزاء فهو مركب من متشابهة الأجزاء فبدأنا بالفحص عن المتشابهة الأجزاء فان الاستطقسات متشابهة الأجزاء ولكن بنحو آخر والمتشابهة الأجزاء اما أن تكون بالطبع أجزاء مركب كالعظم والدم وما شاكله واما أن تكون موجودة بذواتها كالذهب والفضة وما جانسها ونحن نفحص أولا عن هذه ونفحص عن أحوال تلك التي بها تشارك هذه فان الفحص مما يخص تلك في كتاب الحيوان وهذه لما كانت أجساما لزم أن تكون في مكان وقد تبين في كتاب الكون والفساد المتقدم أن الاسطقسات قلّ ما توجد منفردة بل تختلط ضروبا من الاختلاط المتجاور والمتمازج وأن أصناف الاسطقسات الثلاثة كلها توجد في الأرض وأما في الهواء والماء فقلّ ما توجد ، وكذلك يشاهد حسّا وذلك لأن الهواء والماء مستعد أن ليتحرك فيهما الاسطقسات الآخران وهما (69 أ) النار والأرض) . وأما الأرض فليست بمستعدة ليتحرك[1] فيها اذ كل ما يتحرك فيه فهو متأتي الانفصال منقسم ولذلك كانت الحركة في الهواء أسهل من الحركة في الماء لسرعة تقسيم الهواء وعسر تقسيم الماء ، والحرارة تصل الى الأرض دائما من الأجرام المستديرة فتحصل بوصولها اليها الى ما داخلها من الهواء أو الماء فتحدث أجسام مختلطة ضروبا من الاختلاط وكلها تتحرك الى ما فوق فما اتفق ألا يجد منفذا وقف حيث وقفه العائق وهو المكان المتلزز فان صادف هناك حرارة تحرك أيضا اما أن ينضج أو يعفن أو يشتوى أو يحترق واما أن يجمد وليس لأصناف الجمود أسماء كما للأصناف التي تحدثها الحرارة

---

(1) في الأصل : ليحرك . وصحح على الهامش .

وسنفحص من هذه بآخره ، وان لم يصادف بقي على حاله حتى يزول الضاغــق أو يصادف مخرجا ومن هذه الأخيرة تحدث الزلازل والرواجف والأصوات المسموعة تحت الأرض واما أن يتخلص فان تخلص وصادف الماء ولم يمكن أن يخرج وعاقه الماء ولم يحلــه الماء ببرده بقيت الحرارة في الجزء الحار مستبطنة في داخل ذلك الحســار وحدث منه الطحلب ، وما يجرى مجراه من نبات الماء وان أحالته البرودة الى نــوع الماء حدث منه الماء الملح وسنقول في الأول في كتاب النبات ونقول في هذا اذا أمعنا في القول فاذا خرج الى الهواء صعد فان تخلص الجزء الحار لحق بالموضع الفوق وان لم يتخلص بقي في موضع ما من الهواء وحصل التمالح ؛ فانه ظهر أن الهواء الذى يحيط بالأرض والماء أصناف فما قرب من الأرض وأحدقت به الجبال فهو غليظ غير متحرك بجملته وما جاوز رؤوس الجبال الشاهقة وخلص من قبضة الأرض فهو يتحرك على استدارة كان أدق لأنه تلطف للحركة فلأن الأبخرة الغليظة لا تصل اليه فان وصلت لم تلبث حتى ترق بالحركة التي تصل اليه من حركة الشمس وقد تبين أن في الماء مكانا وفي الهواء مكانان أحدهما هذا الهواء المحيط القريب والآخر البعيد وان همـــا مكانان فيجب أن يكون هناك أجسام تملأ هذه الأمكنة وتحدث بها وفيها فتكون فنوجد الأجسام الحادثة وقد تبين مع ذلك أن سبب ذلك كله الحرارة الواردة وسببها الشمس وسبب كون بعضها بعد بعض الفلك المائل وأما الخارج المركز فليس يفصل فعلهمـا ولا يتميز في الناحية المعمورة من فعل المايل اللهم الا لو أمكن مشاهدة جزء آخر من الأرض بعن علمه لسنة (؟) برج القوس لمن يشاهد هذه المعمورة لأمكن بذلك لمن [1] يقدر على تحصيل القوتين وتفصيلهما وأرسطو فلم يصرح الا بهذا السبب وحده وترك ذكــر خروج المركز كما ترك ذكر ما يلزم من خروج مراكز أفلاك الكواكب (69 ب) المتحيرة فان كل فلك يدور على مركزه فانه يلحق ما يدور عليه من حركته قدر ما من الحركة ويوجد ذا في كل شيء أن نجد قولا يتضمن به جميع ما به وجوده لكن ذلك في بعض الأشياء متعذر ومن تلك هذه الذى [2] نحن فيه فان الذى عندنا من المبادى غير ما فيه وعسى أن يكون

(1) زيدت كلمة لمن في الهامش وكتب في الأصل أن .
(2) في الأصل : هذه التي وصحح على الهامش : الذى .

وجود قول على الصفة التي نريد أن تكون في كل ما يقوله،غير ممكن للانسان لا سيما في الأمور العالية لما يحتاج اليها في أمر ما من طول الزمان الذى فوق القوى الانسية وإذ لم يمكنا ذلك فلا نجعله سببا لترك القول جملة والمقنع به قدر القوة التي أفادتنا المبادىء التي وجدناها فان المبادى المأخوذة من علم السماء التعليمي في زماننا لكثرتها عن كل زمان تقدمنا ممن بلغنا ذكره وأما ترك أرسطو ذكر ذلك جملة لأنه لم يتصل عنده أمر الخارج المركز من أثر المائل فلا وجد له أثر [1] محصلا ينفرد عن تحريك الشمس في الدائرة المائلة وكذلك لم نجد نحن ذلك ولكن أن لم يرث هذا فما الذى نقول اما نتمم به أقاويل أرسطو فنقول : ان الأفلاك كلها خلا المتحرك الحركة اليومية فهي غير متشابهة الأجزاء وأجزؤها التي تدركها بالحس جزء يدركه البصر وجزء يدرك بالقول فان الذى يدركه الحس هو الكواكب وهي أجزاؤه المنيرة وأجزاؤه التي لا تنير فليس تدرك الاّ بالقول وقد لخص هذا في كتاب السماء والعالم وهي الكواكب، هي محسوسة من جهة أنها ذوات ألوان وهي محركة للاسطقسات من جهة انها مضيئة أو جهة مقترنة بهذه ونقول ان الشمس هي التي تحرك الاسطقسات حركة يدركها الحس والقمر بعدها ولنفرض أن القمر بد لا من فلك التدوير فلكا خارج المركز على ما كان أبرخس [2] قد وضعه فانه فعل في ذلك ما فعله بطليموس [3] في الشمس فانه عند ذلك يمكن فيه ذلك فنقول : ان الأمر يتم بأحد شياء اما أن يكون التحريك تنفرد به الحركة اليومية ويكون عن حركة الخارج المركز القرب والبعد من سمت الراس فبذلك القرب والبعد يكون اختلاف للانعكاس، هذا ان لم يحوّل القرب والبعد الذى هو الحضيض، والأوج قوة وذلك عند ما لا يتحصل للخطوط المستقيمة قوة في الأفلاك فتحدث عند ذلك قوى المراكز والأقطاب او نقول [4] ان الحركة

---

(1) في الأصل : أثرا .

(2)

(3) بطليموس، فلكي يوناني عاش في القرن الثاني بعد الميلاد ، مؤلف للكتاب المشهور المجسطي ، وصاحب النظرية أن الأرض هي مركز الكون .

(4) كذا في الأصل .

اليومية تصل قوة الكواكب الى جميع أجزاء الاسطقسات في زمان اليوم والليلة فتكوّن في زمان اليوم والليلة في جميع محيط الأرض والماء وأجزاء من الهواء الانعكـاس وأرسطو[1] فلم يجعل الانعكاس الكائن في الهواء من السحاب والأبخرة في طريق الكون اذ لم نجد له قوة محركة تبين فان كانت فهي ضعيفة لا يتبين للحس ليراها[2] وأما قوة الانعكاس في الماء فظاهر أما في البحر فحس اللمس يدركه ويشهد له عدد المهار وسائر ما يليق بأفعال الحرارة وأما البلاد التي فيها الأنهار العظام فانه يشاهد فيها تباين ادراك الأشجار والنبات وسائر ذلك (70 أ) من البلاد التي يكون عرضها واحدا وذلك للانعكاس مع الانخفاض لأنه يرد الانعكاس ، وأما في الأرض وأجزائها فالحس كاف بذلك لاسيما في البلاد التي يكون فيها الأحجار والجبال الكثرة الأحجار وبالحركة التي تخصّ ذلك الكوكب تحرك الاسطقسات الحركة التي لها أو نقول بالقول الثالث وهو الأخلق بنا أن نقول ونظن ما نحصيه من الأمر تتم الحركتين معا ، ولكلها واحدة وفيها قوة كما الأخلق بنا أن نظن أن كل كوكب ظن ذلك وأنها انما يختلف بالقرب والبعد والعظم والصغر ملتقى الأمر على هذا . ومما تبيّن فـي التعاليم أن المراكز كلها قريبة من مركز العالم فان حددت المراكز لا يكاد تخرج عن الاسطقسات .

ولكن ليس لذلك نظام يعرف والا له دور يكون في غالب الأمر ظلاما يوجد عـن الشمس وهو يختلف في الغرابة وأحوال الغرابة فليس كل صنف فيها متشابها لكل صنف في حرّه ، وللتجعل من أسباب ذلك سبب هذه ولسنا بأن نضع ذلك نفع الا مكـان عن الاسطقسات بل نقول انّا لو علمنا هذه وهون لنا لغزها لما وجدنا انتظام الحركة والتغير لأنه كان ما يبقى عن صور الاسطقسات ، وبالجملـة فما يكون عن فعل العقل الذي هو صورة أخرى لا تفعل دائما بل كنا نجد الانتظام في أكثر الأمر وأكثر الموضوع وفيما قلناه كفاية ، فلنضع الآن أن الأرض يلحقها حر الشمس التي هي

(1) كذا في الأصل ، ولعله : أما أرسطو فلم . . .
(2) في الأصل : ليرها .

من حركتها ومن الانعكاس فيلحقها كلها حركة الشمس ويلحق باطنها الى قدر ما من الانعكاس وذلك موافق لما نشاهد ، فان العيون في البلاد الحارة لا توجد باردة شديدة البرد أصلا الا فيما كان خارجا من جبل عظيم ، فانه يفوق في البرد عيون الماء الموجودة في البلاد الباردة والمعتدلة حتى لا يمكن أن يمسك فيها انسان يده زمانا [1] طويلا لا ينطلق فيه ثلثة أبيات من أشعار الحرب حتى أن أهلها يخدعون في المراهنة فيها الضرباء [2] الذين لم يعلموا بذلك ، وانما يكون ذلك بضرب من الرجوع وذلك لأن الانعكاس يسخن الهواء [3] فيرجع الهواء يسخن الأرض ، فيكون لم يك كل واحد منها سبب لصاحبه ولكن من جهتين ويحالين فتكون الأرض تسخن الهواء بالانعكاس والهواء يسخن الأرض بالحرارة التي فيه فتكون حركتان محركتين اثنتين فاما أن الانعكاس يفعل ذلك فذاك ظاهر من المراكز المحرقة وقد تبين في التعاليم كيف يكون ذلك من الاشعاعات وذلك مثل .

نشاهد من المرآة التي شكلهما شكل (70 ب) المرائي المحرقة أجراما فلا يمكن أن توجد لقوى فصلا منه ، وفي التعاليم سبب ذلك معطى وأرسطو يضيف أفعال الحرّ والبرد والمضادّة للانعكاس الى من قوله في الآثار فلأنا نتبعه في ترتيبه أخرنا القول فيها فان هذا الوضع كان لائقا به أن يقال فيه فقد تبين أن الهواء والماء أمكنة بالطبع لأنها يتم فيها تكوين أجسام طبيعية ووجودها ، أما الماء فالذى تبين من أمره أن فيه أمكنة تمكنه أحدها مما يلي الأرض وهو النبات والثاني مما يلي الهواء للخضرة التي توجد (فوق) سطوح المياه التي لا تتحرك والثالث للحيوان وهو موضع حركته فيه . ولم نشاهد نباتا [4] تكون في وسط الماء أصلا وكذلك ما يتولد في الماء فسنتكلم فيه في كتاب النبات [5] . وأما الهواء ففيه

---

(1) كذا في الأصل والأصح زمنا .
(2) كذا في الأصل والأصح الضرباء .
(3) كذا في الأصل والأصح الهواء .
(4) في الأصل نبات .
(5) لم نعثر على كتاب النبات في المخطوطات المعروفة .

أربعة أمكنة المكان الأعلى لذوات الأذناب وما شاكلها والثاني للسحاب والأمطار والثالث للندى والجليد والرابع مشترك للحيوان والنبات وهو بين الثالث والرابع وسنتكلم فيه في كتاب الحيوان (1) وأن الأرض مكان واحد وهو مشترك للاسطقسات وللأجسام المعدنية ويلقب الجزء من الأرض اذا كانت له هذه القوة بالمعدن وما يتولد فيه بالأجرام المعدنية لا يوجد متكون فيه ، حيوان ذو نفس وبالجملة فلا يوجد ذو نفس الا على بسيط الأرض أو في الماء فلذلك يفرد أرسطو في هذا الكتاب للنظر في هذه المواضع فان فيها تتكون هذه المشابهة للأجزاء التي ليست بالطبع أجزاء لغيرها وهو يبدأ فيعطي أسباب ما يكون في المكان الأول من الهواء ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع وبعد ذلك يعطي ما يكون في المكان الأرض فما كان سببه وسبب ما يوجد في الهواء واحدا بالنوع عدّه مع ما يوجد في الهواء لئلا يطول القول ويكرر ذكر أشياء كرة (2) . وما كان سببه مختصا به ذكره في المقالة التي تذكر الأمور الأرضية جملة وهي الرابعة ذكرا مجملا يشمل المتشابهة الأجزاء ويترك ذكر ما تختص به الأجسام المعدنية لكتاب المعادن فكان هذا الكتاب مفردا لذكر الأبخرة وما يختص بها وتشترك فيه من جهة ما هي أبخرة وهي من هذه الجهة كالاسطقسات البسيطة وهي في المركبات أول مركب وهي أبسط المركبات فلذلك يصف في هذا الكتاب رجوعها الى الاسطقسات فكأنه يتكلم في هذا الكتاب في بسائط المركبات وفي رجوعها الى البسائط فهو يتكلم في أول تركيب في هذا الكتاب وفيما يعهد ويترك القول في التركيب الثاني الى كتاب النبات والمعادن والحيوان . والقدماء فقد جرت عادتهم أن يسموا (71 أ) هذا العلم بعلم الآثار العلوية لأن غرضهم كان الفحص عن الأمور المشاهدة في المكان العالي لأنهم تصوروا المبادى فعملوا بحسبها ونظروا هذا النظر لأن ذلك لم يكن على عهدهم محصّلا ، ففي هذا الكتاب اذن تعريف أحوال الأبخرة التي تخصها والتي تعمها والتي تنسب اليها فيقول : ان الأرض والماء

---

(1)

(2) كذا في الأصل ولعله : كرة أخرى .

هما ككرة واحدة وكذلك يوجد ان في القياس الى الجملة حسبما تبين في التعاليم فهما مختلطان وجزء من الهواء يخالطهما فاذا وردت الحرارة على الأرض بخرت من كل واحد منهما بخارا فأما من الماء فيرتفع مفردا وأما من الأرض فانه يرتفع ممتزجا ومركبا ويرتفع قليل منه مفردا فما كان الحر أغلب عليه غلبت عليه صورة النار، وصار في المكان الأول فان لم يكن له غلظ أصلا صار نارا وتخلص الى المكان البسيط منه جزء ، وما كان له نحو من الغلظ بقي كذلك ينفصل قليلا قليلا الى أن يتم ما لم ترد عليه حركة شديدة نحها (1) أو ما وافق سكونا من حصول قرب مركز من المراكز الحارة جدا أو قريبا منه الى تنفذ فلا يحس به ، فان اتفق أن ترد عليه أثناء تحلله حركة مفرطة اتقد وظهر للبصر وهذا الحر ليس مما هو بالضرورة بل هو ممكن والممكن في الأمور الدائمة والموجود سواء ، لأن كل ما هو ممكن فقد وجد ، وسيوجد ضرورة . وأما كيف تقع أسبابه فليقل في ذلك فان النظر في هذا عام ، لما في هذا الكتاب ولما بعده ، فنقول : ان كل موجود فاما ضروري أو غير ضروري أو يكون ضروريا بجملته ، وغير ضروري بأجزائه فالأول هو الجسم المستدير على ما تبين وما هو غير ضروري فعلى الوجهين جميعا فهو ما دون فلك القمر وهو قسمان : المتشابه الأجزاء والمركب وفي كلا الصنفين لن يكون النوع موجودا بالكل ولن يكون ممكنا جملة فالاسطقسات مما أمكن أن تعدم النوع جملة وانما يكون الامكان في أجزائها ومن المركبة فالحيوان الذي لا يحل مثل الانسان وبالجملة فالحيوان المتناسل فانه لا يمكن أن يفقد النوع في حين أصلا فانه ان فقد لم يكن متناسلا أصلا فأما ما يقال أن بقعة يتكون فيها انسان أو غير ذلك كما يقال في أرض مصر فتلك أقاويل أخر وليس فيها أمر مقنع وان كان ذلك فليس يمكن أن يتولد فيها ما شأنه التناسل أصلا وما شأنه التناسل فقد يحصل كدود القز وسرو الجراد فليعد في غير الضروري وما عدا هذه فليست بضرورة لا بجملتها ولا بأجزائها وليستقص تفصيل ذلك فقد (71 ب) استقصى فيما بعد الطبيعة .

وأما ما هو غير ضروري بالنحو الأول وبالنحو الثاني فليس الموجود لهما جنسا

ولا هذان نوعان [1] له فلذلك لا يوصل اليه التقسيم فان الحدود كما قيل فـــي أنالوطيقي تؤلف اما بطريق التقسيم أو بطريق التحديد أو بطريق البرهان . وهذه الطريق غير طريق كسا بقراطيس فان هذه الطريق هي أن يكون وجود محمول لموضوع يتوسط شيء آخر ، وتكون النسب من أجزاء القياس احدى النسب المعدودة ثم ينظر في جملة المجتمع فان سارت موجودا اما أو ساوت الموضوع ألف لها الحد . فأما طريق التقسيم في هذه فغير ممكن فان طريق التقسيم انما يمكن أن تسلك فيما له جنـــس والموجود يقال على هذه باشتراك بل والجسم يقال عليها باشتراك لأن صورة الجسم الخامس ومادته مباينة لصور الاسطقسات ومادتها فلذلك لا توصل القسمة الى الحدود الأخيرة اذ ليس هناك طبيعة واحدة تجعل جنسا ، والجسم يقال أيضا علـــى الاسطقسات وعلى الحيوان بتقديم وتأخير ، وطريق التركيب فليس تحصى بها الأنواع ، وتوقف عليها ويعلم بها كم هي حتى نقدر أن نقول : ان كذا شأنه أن يوجد ، وكذا ممتنع أن يوجد فكذلك طريق البرهان وبالجملة فالطريق التي توصل الى الأنـــواع الأخيرة وتحصرها هي طريق القسمة بالفصول أو بالخواص ، وذلك لا يمكن أن يكـــون فيما ليس لها جنس يعمها . لكن قد يسأل سائل فيقول : هل يمكن أن يوجد ما ليس شأنه أن يوجد ؟ وقولنا ما شأنه أن يوجد أو موجود سواء لا فرق ، اذ ليس الكلام في الموجودات من حيث هي في زمان ، لأن ما شأنه أن يوجد فسيوجد وقتا ما لكـــن بعضها غير محصل للوجود بالاضافة الى جزء من الزمان . فاما في الزمان بالاطلاق فضروري الوجود فان كان ممكنا أن يوجد ما لم يوجد فالعالم ناقص غير تام . ولكن ولم كان ذلك ؟ لكن المسلم الآن أن العالم تام وأنه ليس يمكن أن يوجد ما لم يوجـــد فأنواع الموجودات متناهية وكل متناه فهو ضرورة موجود [2] ولا يمكن أن يكون غـــير موجود [3] فلم لا يكون هناك سبيل الى احصاء أنواع الموجودات الأخيرة ؟ وأيضـــا فان وجد ما ليس شأنه أن يوجد فقد وجد الممتنع وهو محال ، كان العالم تامـــا أو

---

(1) كذا في الأصل ، ولعله : نوعين .
(2) في الأصل : موجودة .
(3) في الأصل : موجودة .

ناقصا . فنقول : ان الوجود يقال اما بالا طلاق وهو السبب الأول وإما من شيء آخر غيره وهو سائر الموجودات والمواد فليست أسبابا أول بل الأول هو المحرك والمحرك يحرك بذاته وبتوسط وبالعرض وبالجملة فعلى عدد الأسباب تتعدد الموجودات وهذه ونسب بعضها الى بعض غير محصورة ولا سيما مع ما يذهب علينا من حركات الجرم الخامس التي هي ضرورة أسباب فان تلك (72 أ) لا يمكن (وجودها) الا بهذه ولما كانت هذه تفوق قوة الانسان لم يمكن انسان أن يحصيها والعجز عن ادراك احصائها من قبلنا لا من قبل الموجودات فانها في نفسها محصورة ، وهذا الرأي يشبه آراء فلاطن لأنه يرى أن الصور كلها موجودة ما هذا ان كان يرى صور الأعراض ، وما هو موجود قد كمل بوجود معرض أن يعقل ان وجد قوة قابلة وأيضا فلو سلمنا ذلك لما أمكن الا بعد العلم بمعظم الموجودات تدست (1) تكون تلك السبل غير مفيدة علما الا فيما لا خطر له لو أمكن ، وكما يضع المهندس نقطة وخطا وبسيطا وجسما وزاوية ثم يبين ما أعراض هذه ويعطي أسبابها وقد يعطي أسباب ما قد علم وجوده غير أنه لا يقتضب علم وجود ذلك الا بالعرض فانه اذا قال : كيف يعمل أسطوانة مستديرة أو مخروطة بتساوي السطوح فليبين كيف يتحرك فيعمله فان ذلك لا يلتئم الا بوجود مادة وليس قبول المواد بوجه واحد ولا محاولة مهنة واحدة فانه انما يعطي سببها المتقدم فانه قد تصور المخروط بوجه ما ويريد أن يعطي الصورة المتقدمة لوجود ما يصوره في ذلك مثل أن يقول ان المثلث الذي طرفا قاعدته مركز دائرتين متساويتين ورأسه على التقاطع وهو المتساوي الأضلاع فان المثلث انما صار له تساوي الأضلاع بكونه على هذه الصفة فان سبب التساوي في أضلاعه هو لها من أجل كونها بالصفة المرسومة وكثيرا ما يريد أن يعطي سبب موجود ما مجانس للأعظام ولا نعلم وجوده فنسأل أولا هل يمكن ؟ فان كان يمكن فكيف نجده ولا نصلح ذلك فيما علم وجوده . مثاله : انا لا نقول كيف يعلم هل يمكن أن يوجد مثلث ؟ فان كان يمكن فكيف نجده ؟ وبالجملة فيما نعلم وجوده على الاطلاق وان جهل هل يفيده الموضوع فلا يقال ذلك مثاله : نريد أن نقسم خطا بقسمين يقوى على سطحهما

(1) الكلمة غير واضحة في الأصل ، ولعلها : بذلك .

خط مفروض فان هذا يعلم وجوده مطلقا لكن ليس يعلم هل يوجد ذلك في هـــذا الخط أم لا يمكن ، وهذا فانه قد يمكن ألا يكون في خطين بعينهما فلذلك يحتاج في ذلك الى وجود زايد مثل أن يقال : ويكون مثلا نصفه أو أصغر وجرت عادة المهندسين أن يقولوا فلا يكون أعظم من نصفه وأمثال هذه المسائل فلا يمكن في هذا العلم فانه لا يسأل عن سبب ما لا يعلم وجوده ولو أمكن ذلك لكان القول المعطي فيه برهانـا فاما بغير فيصير الحد الذي هو برهان متغيرا[1] في الوضع فانه يمكن في معظمـه اعطاء أسباب ما شوهد وأسباب أعراضه المشاهدة فيه وقد يمكن في قليل منه أن يعطي وجود أعراض غير مشاهدة وأسبابها وقد يمكن أن يشاهد في نوع ما عرض اذا علم سببه في ذلك النوع ومن الجهة التي هو له فلنخص بالقول الجهة (72 ب) ثم نبين وجـود العرض لذلك الموضوع من تلك الجهة يوجد حد أوسط[2] فيها الأمر الذي وجـد لذلك الموضوع من تلك الجهة للمحمول فيكون هذا برهانا مطلقا يعطي الوجـــود والسبب معا لكن ذلك ليس في الأكثر ، والأكثر في هذا العلم ما قلناه وهو برهـــان السبب ، وقد يمكن أن نعلم شيئا بالحس فنعلم جنسه كالسحاب فنعلم أنه جسـم ، وقد يتفق في أمور أننا لا نعلم جنسها لقوس قزح وذوات الأذناب والصبا فقد يتفـق في بعضها أن نبين وجود الجنس لها بمتوسط أقدم عند الموضوع فيكون برهانا تاما وقد يتفق أن نبينه بغير ذلك ففي أمثال هذه يعطي هذا العلم هذا البرهـــان بالاطلاق أمثلة ذلك واما يتبين وجود نوع من الأجسام الطبيعية غير محسوس أصـلا ببرهان مطلق في هذا العلم فذلك ما لا يمكن لأنه لو أمكن لما كان ذلك الا بـأن يكون الحد الأوسط غاية أو صورة نحن هذين فقط يلزم سائر الأمور بالضرورة ويلزم وجود النوع بالضرورة وصور الأجسام الطبيعية غير مفارقة ولا بالقول فليس يمكن كما[3] يقـوله أرسطو أن نجد اللحم ولا العظم دون حركة فاذا اذا علمت الصورة فقد علمت المادة وهما جملة النوع الأخير ، والغاية فلا نعلم ما هي الا بعد العلم بجملة العالم وعند

---

(1) في الأصل : متغير.
(2) في الأصل : حدا أوسط.
(3) في الأصل : عـمـا .

ذلك نعلم مرتبة ذلك النوع في العالم فيوقف على غاية النوع وهذا لا يكون الا بعد اكمال العلم الطبيعي ، ومعرفة غايات الأنواع الأخيرة أمر بعيد جدا وقد يظن بأن ذلك غير ممكن . وأما معرفة وجود نوع أخير بدليل فقد يمكن ذلك مثاله في هذا المكان خلق موضح . فهذه الطرق المسلوكة في العلم الطبيعي . ويجب أن ننظر في نوع نوع من أنواع الصنائع الموضوعة وبالجملة فنوع نوع من الأمور المشاهدة ونتوخى في كل نوع الطريق التي يجب أن نسلكها في طلب علمه فعند ذلك يكون نظرنا في هذا العلم على ترتيب كما صنعه أرسطو في الحادية عشر من كتاب الحيوان فانه ذكر فيه الطرق المسلوكة الى علم الحيوان وفصلها وميزها مقدار ما لكل واحد من الغذاء وفي أي الموضوعات لها ذلك القدر من الغذاء والأمور التي شوهدت في المكان الأول التي تصل اليها حركة الجسم الخامس قد أحصاها أرسطو في المقالة الأولى من هذا الكتاب ولم يصل الينا ولا شاهدنا أنه حدث فيها نوع آخر لم يكتبه هو . وتلك الأنواع هي على ما أحصاها أرسطو سبعة أجناس : المجرّة وذو الذنب والأنهر والشموس والهوة والعصا والمصابيح والنقل في سبيلها وهذه كلها وأجناسها مشكوك فيها هل هي أجسام أو تخاييل في أجسام فأول ذلك المجرة فأما هل هي جسم أو انعكاس عن جسم فمما يجب أن نفحص عنه ، وقد ذكرنا أقاويل من (73 أ) قال فيها شيئا .

أما من كان يرى الحكمة الالهية في ذلك الزمان فكان يقول فيها انها شيء لسون من أوضاع بعض الكواكب تنال من حلمة ثدى . وأنها أثر الاحتراق الذى أصابها في زمن ملك يذكرون اسمه . والأول قول أومـيروس [1] والثاني قول شيعة آل فيثاغورس وذلك تابع للأجزاء [2] التي كان أهل ذلك الزمان يرونها في الكواكب . وأما من نظر فيها نظرا طبيعيا فاختلفت آراؤهم فمنهم من رأى أن ذلك أثر مجرى الشمس ثم انتقلت عنه وهذا يجرى مجرى الآراء الجمهورية في ذلك الزمان فان ذلك الجسم ليس بملفصل

(1) أوميروس ، شاعر يوناني ، مؤلف للالياذة والأوديسيا ، عاش 850 ق . م . ، له أثر كبير على الفلاسفة والكتاب ، فيما ذكره هيرودوت المؤرخ اليوناني المشهور الذى عاش من 484 الى 420 ق . م .

(2) يمكن أن تقرأ : الأكر .

أصلا وآراء الطبيعيين هي هذه . أما ديمقريطس فيرى أن ضوء الكواكب من الشمس وأن مخروط ظل الأرض يصل الى تلك الكواكب الثابتة ولكن يصل قصير العرض فلذلك لا يأخذ من الكرة الا مكانا بقدر عرضه ويرى أن فيه كواكب لا يصل اليها ضوء الشمس لكن يصيبها [1] قدر ما منه فتكون منه المجرة ، ولم يفصل أي مخروطي الظل هو ؟ هل هو الذي على الانخراط وهو لا يصل أصلا ، أو الذي على الاتساع فلذلك كان مما يمكن أن يقال فيه ذلك وهذا لم يخلصه يمقراطس لقلة خبرة بالتعاليم فان مخروط الظل المظلم لا يبلغ فلك الشمس فأحرى به ألا يبلغ فلك الكواكب الثابتة . وأما المخروط المتسع فلا يبلغ قوة [2] الأرض الى ذلك القدر ولا يحرك ذلك البعد وان أنزلنا ذلك من ضرورة أعظم من أضعاف المجرة كبرا وأيضا فكانت المجرة يختلف منظرها فيرى في مواضع مختلفة ولا يرى على حالة واحدة لاختلاف نسب الشمس من الأرض لحركتها في المائل ثم حركتها في ذوى [3] الارتفاع وكذلك من قال انها ضوء راجع من ضوء الشمس سواء رجع أولا من ذلك الجزء من الفلك أو رجع من الماء اليه ثم منه الى الأبصار فكله يلزمه الاختلاف واختلاف أجزائه في ذواتها واختلاف مناظرها وهناك [4] قول ينسب الى أرسطو على ما نجد المفسرين يقولونه في تفسير قوله وهو أن في الفلك كواكب ثابتة كثيرة متقاربة فهي تجذب الى نفسها دخانا كما نجد ذلك في الشمس والقمر ووجوده في المريخ لا سيما اذا كان في حضيضه ظاهرا [5] جدا فيلتهب وتتقد مدافعته لذلك فتظهر كثيرة فتكون المجرة على ذلك مجانسة لذوات الذوائب وعلى هذا فكان يظن بأجزائها اختلاف [6] فنظر بحسب الطلوع والغروب والتوسط والبلاد المتباعدة في الشمال والجنوب فكان يلزم ضرورة أن يكون أهل صقع مثلا (73 ب) يرون الكوكب النير الذى تحت ذنب الطائر الذى في وسطها يرونه في

---

(1) كتبت في الأصل بعضها وصححت في الهامش .
(2) كذا في الأصل ، ولعله : فوق .
(3) كذا في الأصل ويمكن أن يقرأ : دورى .
(4) كرر : هناك مرتين في الأصل .
(5) في الأصل : ظاهر .
(6) في الأصل : الاختلاف ، وصحح على الهامش .

البلاد الشمالية على حافتها الشمالية أو قريبا من ذلك ، ويرون كواكب جنوبية على حافتها الشمالية فيما يراه من هو في أقاصي الجنوب ، فكان يراها من في أقاصي الشمال في داخلها فان اختلاف منظر بعض أجزائها الجنوبية يمكن فيها ذلك لأنها ضرورة يكون بعد ما من منظر الأبصار أقل من البعد الأقرب من فلك القمر[1] ثم انها ترى في الجنوب من فلك البروج نحو . . . [2] آخر وعرض القمر خمسة ومن ذلك كله يجب أن يكون اختلاف منظرها أكثر من جزئين ضرورة وبالجملة فمتى وضعناها جسما محدودا ولترى في جسم محدود دون فلك القمر لزمها أبدا اختلاف منظر . وأيضا فمن الخارج من القياس أن يكون هذا الجسم متكونا فاسدا ثم لا يتزيد في بعض الأزمان وينقص ولا يكون في بعض البلدان كبلاد الحبشة واليمن أزيد منه في بلاد رومه وما تاخمها فهذا الذى يلزم ضرورة ذلك الرأى . فأما ما نجده نحن في النسخة التي وصلت الينا فليس يفهم هذا الرأى بعينه ، بل يفهم غير ذلك وهو الوضع الذى لا يلزمه ضرورة اختلاف منظر ولا اختلاف وجود وهو مشترك مع هذا الرأى في أن الفلك مواضع فيها كواكب كثيرة مما نجده في نسختنا بهذا اللفظ : في الفلك في الموضع الذى ترى فيه المجرة كواكب كثيرة صغار متكاثفة وكبار متقاربة فاذا سطع ضياؤها من ذلك الموضع الملتهب روى[3] فيها ضياء مستطيل ، وهذه كواكب ثابتة تكاد أن تكون متماسة . بعد أن قال في أول الفصل : فنقول : ان كينونة المجرة بهذا النحو ان النار الصافية القريبة من الفلك ملتهبة مضيئة فيقول : ان الهواء محدق بالأرض والماء ، والنار محدقة ضرورة بالهواء . فكل كوكب يظهر بحسب غلظ هذه . وأن الانعطاف أبدا يكون من الأرق الى الأكثف الى ناحية الصعود فالمرئيات يلحقها بحسب اختلاف بسائط الأجسام التي تظهر فيها أحوال مختلفة من عظم وصغر ، وقرب وبعد ، وكثرة ظهور وقلته ، واختلاف لون كما نشاهده في الشمس ، فانا نراها في كثير من الأوقات عند الغروب والشروق حمراء عظيمة ، وبعض الأوقات

(1) كتب على الهامش : تثبت هذه الأجزاء كلها من كتاب بطليموس .
(2) بياض بالأصل قدر كلمة .
(3) أى : رئي .

في أزمان الحر المفرط صفراء وهذا كله انما هو عارض عرض لخيالها الحاصل فـــي بسيط (1) ذلك الجسم ، ومما يظهر ذلك ظهورا بينا أنا اذا انغمسنا في ماء قبالة شمس ونظرنا اليها رأيناها على حال مخالفة لما نراها عليه في الهواء . فكل كوكب فيلزمه انعطاف ضوء وهو ضرب من ضروب الانعكاس (74 أ) . . . (2) والنار الـــتي هي الاسطقس صافية وبعد هذا بخار كما قاله أرسطو يلتهب وهو كالنجوم بين النار والهواء وهو محدق بالهواء فهذه الكواكب لتقاربها وكثرتها يحصل لها في بسيـــط ذلك الجسم خيال متصل ونراه نحن كذلك في المواضع التي ترق أو تقل (3) هنــاك يتخلخل منظرها أو ينفرج ولأنها صغيرة القدر لا تلمع كالكواكب الثابتة والمظلمة بل هي أصغر فلذلك ترى متصلة ونرى الكواكب المفردة المتباعدة مستديرة والفحص انما يقع عن رؤية أمر في السماء ممتد والكواكب لا يلزمها ذلك الامتداد ويسبق الى الظن أنها غير الكواكب فيسأل ما هي ؟ وقد شاهدنا المريخ كسف المشترى ثم خرج من تحته في القران التالي لسنة خمسمائة للهجرة فلما ماسه وقارب ذلك روى لهما شكل مستطيل منحني الطرفين اللذين يريان في الدائرة التي تمر بأقطاب البروج وكأن ترى الخطوط الممتدة مع استقامة سطح فلك البروج الى توالي البروج كأنها خطوط مستقيمة ، ولأن القمر في ذلك الوقت كان مرتفعا كثيرا ما كان لأتبين أمر ذلك الشكل المرئي وظاهر أن هذا انما كان كذلك في بسائط أحمر من البسائط التي تحتها فلذلك متى جعلنـــا الجسم الذي هو سبب المجرة جسما محدود السطوح مستقيما كالحلقة مثلا لزم اختلاف المنظر وهو في المجرة محال ، ومتى جعلناه شاملا ومتشابه الأجزاء لأنه حيث الحركة السريعة فهو ملتهب وصاف لا يرد البصر كما لا يرد البصر عن سائر الكواكب . فقـــد قلنا ما المجرة ، ومن هناك كل من رأى أنها تحت القمر فقط وأفردها فقد قال حقا ما ، غير أنه طوى فيه كذبا وهو اكتفاؤه بما تحت القمر ومن جعلها فوق القمر فقد قال حقـا غير أنه طوى فيه كذبا اذ لم يستعمل في ذلك الاسطقس ، والحق هو الجمع بين ذينك

(1) في الأصل زيادة كلمة : " الكرة " بعد " بسيط " ونبه الناسخ أنها زائدة .
(2) في الأصل محو بقدر كلمتين .
(3) ويمكن قراءتها : لو تقل .

ولذلك الاسكندر ان كان . . . [1] والمجرة فمن الأمور الدائمة على حال واحدة فمن ذلك لزم المحال أن يكون في المتكون الفاسد ، وأيضا فانها مخالفة في شكلها لما في السماء لزم أيضا المحال اذ ليس فيها الا تام الاستدارة اما حلقة أو سائر الأشكال ، وأيضا فانه لا يمكن في السماء الا دائم الوجود كالشمس والقمر وسائر الكواكب أو منتظم الوجود كالرجوع والاستقامة وحركات الكواكب المتحيرة ولذلك كلما وجد فيه اختلاف طلب وجود حركات مستوية منتظمة يلزم عنها ذلك الاختلاف ثم متى فحص عنه وجد الاختلاف بسبب انتظام أسبابه ، منتظما كاختلاف القمر للرائي فانه قد أعطى كيف ينتظم ذلك ، وكذلك اختلاف الكواكب المتحيرة العارض لها عند البعد والقرب من الشمس فلنقل في المبصرات (74 ب) التالية لهذه وهي كذوات الأذناب والأغبر والمصابيح فنقول : أولا انه لم يشاهد غير هذه ، وكل هذه فلم يشاهد شيء منها دائما ولا منتظم الوجود ولا منتظم الاختلاف وسنبين ذلك اذا أمعنا في القول فنقول ان الأرض كما قلنا المسبب الذي قلناه يرتفع منها جنسان من الأبخرة أحدهما حار يابس ، والآخر حار رطب وممتزج منهما وكل واحد من البسيطين اما كثيف أو دقيق ، واليابس الدقيق هو الوهج ، والكثيف هو الدخان والرطب فكله يسمى بخارا ، ولا اسم لأصنافه وهذه كلها كما قلناه فقد يصعد الى الجو فبعض لا يجاوز الهواء الذي تفضي حدوده أطراف أعالي الجبال فيحدث منه ستة أجسام وأعراض سنقولها اذا أمعنا في القول ، وبعض يصير في ذلك الهواء المجاور لأعالي حدود الجبال ، وكل ما يصير في ذلك الهواء المتحرك فهو يلطف ضرورة ويرق على ترتيب ، فمنه ما يصير هواء وهو الرطب جملة ، ومنه ما يصير نارا وهو اليابس ، واليابس فما كان منه غليظا فيتشبث بقدر غلظه . والرقيق يتحلل سريعا فلذلك قد توجد لهذه ومن هذه أعراض محسوسة ، تحس بها تلك الأبخرة الغليظة وأشكالها وحركاتها وعددها ومقاديرها ووضعها من أجزاء العالم . ويحدث موضع سؤال عن كل هذه كيف هو ؟ وكيف حدث ؟ فهذا هو السبب الذي على طريق المادة ، والمحرك لهذه هو الحر الكائن بسبب الشمس وسبب النار ،

[1] في الأصل بياض بقدر نصف سطر ، وعلق الناسخ في الهامش قائلا : هكذا كان في الأصل خال (كذا) .

فانه شوهد مدينة عظيمة احترقت كلها ثم راجع [1] أهلها اليها وكان ذلك أول زمان الصيف ، فلما كان الخريف وبرد الهواء نزلت بها صواعق متتالية كثيرة [2] لم يكن بينها مهلة ، الا أنها كانت ضعافا ولم تشاهد قبل ذلك فيها ولا شوهد بعد ذلك فيها وكانت هذه المدينة يحيط بها الشجر ومياه أخر قائمة وجارية كثيرة ومروج فكانت لذلك يرتفع منها بخار رطب كثير فلما برد والحصر نزلت الصواعق فأما وجود هاتين المادتين فبالضرورة ، وأما تكون ما يتكون منهما فليس بالضرورة بل من أجل المحرك ، فان صادفته كان ذلك الكائن وان لم توافقه لم يكن ذلك الموجود للأشياء على ما قيل في أنالوطيقي الثانية منها ما له فاعل واحد وتختلف بالمواد ، فان النار يذيب الملح ويعقد الجص ، والنار تذيب الذهب وتعقد العسل ، ومنها ما هي مشتركة المادة مختلفة الفاعل كالخشب فان النجار يصنع منه كرسيا أو سريرا والطابخ يصيره رمادا ، وقد تكون أشياء مختلفة بالأسباب القريبة كلها كالثوب فان فاعله القريب الحائك ومادته القريبة الصوف ، والكرسي فان مادته القريبة الخشب وفاعله القريب النجار . وقد أحصيت نسب الأشياء بعضها الى بعض في كتاب أنالوطيقي (75 أ) فذلك مما يجب أن يطلب هناك في هذا العلم ، وتطلب مع ذلك الصورة أولا ما هي ؟ فان بوجودنا اياها نقدر على وجود سائر الأسباب وأول ذلك أن نطلب جنس الشيء مثال ذلك المجرة فانا أول ما طلبنا فيها تحت أي جنس تدخل وبأيها توصف ؟ فعلى هذا النظام ينبغي لنا أن نسلك فيما نروم علم أسبابه ، فننظر في النوع المطلوب ثم فصله ، فان كان جنسه بينا شرعنا في طلب ما يخصه وهو فصله أو ما يجرى مجراه ، وان لم يكن طلبنا أولا جنسه فان بوقوفنا على جنسه نعلم ما هو ، وهو أول مطلوب وهذا الشوق أول شوق نطقي وبعده تنشأ سائر التشوقات التي [3] عددت في كتاب أنالوطيقي ، وهي التي تستعمل في السؤالات فانا نسأل أولا ما هذا [4] الذى نرى ؟ وقد نسأل : ماذا الذى نعني بقولنا نقطة ؟

(1) كذا في الأصل وصوابها : رجع .
(2) يمكن أن تقرأ : كرة .
(3) في الأصل : هو . وصحح في الهامش.
(4) كررت كلمة التي مرتين .

فاذا شرعت طالبا في ذلك خاصة هل هو موجود ؟ فان صحّ أنه موجود جرى عند ذلك مجرى جواب ما هو هذا الشيء الذى نراه ؟ وبعد ذلك وجد [1] فيما له ذلك ، فاذا وجدنا ذلك فقد وجدنا ما به يتقوم ذلك الشيء وهو فيه . ثم بعد ذلك نطلب ما الذى أوجده ؟ وبأى سبب اقترنت الصورة مع المادة ثم بعد ذلك لم كان ذلك ؟ وما الغرض المقصود به ؟ فهذه أصناف التصورات ، والقول المؤلف من جميع هذه هو الحد التام الذى بحسب الوجود .

وقد يسأل بهذا فيما علم وجوده هل هو بحال ما من كمية أو كيفية وغير ذلك من أصناف المقولات التي تعرض لذاته وقد انحصرأصناف هذه ، ونسب التشوقات بعضها الى بعض ونسبها الى القوة الناطقة مع مواضع أخر والأشياء الموضوعة للفحص في هذا النحو من العلم الطبيعي هي [2] هذه ، وهي واحدة بالأين فان مكانها الهواء المتحول وهي ذوات الأذناب والشموس والكواكب التي تظهر مع الشمس والأقمر والعصا والمصابيح والهوة ونقول أولا فيما نعلمها [3] فنقول ان هذه ليست اضطرارية ولا بنحو واحد من أنحاء الاضطرار اما أنها غير دائمة الوجود فذلك مما لا يحتاج أن نبينه . أيضا ولا ضرورية الانتظام ، فانها قد رصدت فوجدت أزمان ظهورها غير متساوية ولا أزمنة اختفائها ، ووجد كثير منها أمحق من غير أن يدخل تحت الشعاع كالكوكب الذى ظهر في بلاد الروم عندما أباد البحر كثيرا من المدن فانه ظهر والشمس في ناحية المنقلب الشتوى ، وبقي أياما يسيرة وتحلل في مكوكبة التومين من غير أن تلحق به الشمس فتغيب . فهذا وما شاكله كائن فاسد وليس بضرورى الوجود . فأما كل نير مما لم يعد في الكواكب الثابتة ولا الكواكب المتحيرة الخمسة فهو ضرورة كائن فاسد فان الذى يعرض في هذا الوضع خاصة انما هو أجسام (75 ب) نيرة تتحرك بحركة الكل فيظن انها جزء من الخامس اذ ترى مع الكواكب في وصفها . . . [4] وضوء متشابه وأكثرها

(1) في الأصل : علم وصحح في الهامش .
(2) في الأصل : هو وصحح في الهامش .
(3) في الأصل : نحملها .
(4) محو بقدر كلمة .

مستديرة ومستديرة يحيط بها أشياء الا العصا فقط ، وهذه الأعراض تعرض لها من حيث عرض لها أن تكون محسوسة فاما ان قيل لها كواكب فباشتراك الاسم . اذ ليست تشترك في شيء به قوامها وانما تشترك في عرض واحد ونسبتها اليه بسبب مختلفة ، فان الذي يرى من الكواكب آثار الكواكب (وهو) الجسم الملتهب [1] ، وهذه المتهاب جسم ما بعينه وقد تقدر أن نتبين أنها تتحرك حركة غير منتظمة أصلا . فان هذه اما أن ترى مدة ما تتحرك ثم تغيب لحينها ، وقد يشاهد انطفاؤها وتشاهد لها ألوان مختلفة عند الانطفاء . وقد ظهر كوكب يتحرك ونزل وراءه عصا ثم صار ابعض أجزاء العصا عرض وانبسط الكوكب وصار لها [2] شكل مختلف ثم استحال من (ن رصاه) والصفرة الى لون النار التي تنطفيء في رطوبة ما بأن صار له اختلاف ألوان بعضها خضرة تضرب فيها صفرة وبعضها ظهر كأنه دخان يهم بالالتهاب فهذه أمور لا تحتاج في كونها وفسادها الى برهان . وأما أن تقيم زمانا تتحرك بحركة الكل فانه اذا تحلل قبل أن تلحق به الشمس وتغيب فأمره أيضا ظاهر كالكوكب الذي ظهر في بعض مدن الروم . وأما الذي يغيب بأن تلحق به الشمس فذلك قد ظنه بعض من نظر في هذه الأمور أنه كوكب متحير ليتم له الرجوع الى الشمس ، ولذا لا يخرج من الناحية الأخرى فيكون ، ثم اذا بعد من الشمس مثل ذلك القوس بالتقريب فيحتاج من زمان مغيبه الى زمان ظهوره ما يقطع فيه الشمس ضعف تلك القوس بحركتها المختلفة وذلك سهل أن يحسب ويحدد زمان مغيبه وزمان ظهوره فلذلك جعلوه متحيرا لئلا يلزمهم ذلك وقالوا انّه مثل عطارد الذي لا يبعد عن الشمس أصلا ولا يكاد يخرج عن الشعاع فان عطارد انما يظهر صباحا ومساء في الدلو والتومين يبعد نحو أجزاء وهو برج واحد والقائلون بأنها أحد الكواكب فرقتان قال فوثاغورس [3] نجعله متحيرا سادسا وأبقراط [4] وشيعته نجعله واحدا منها فأما

(1) في الأصل : المتلهب وصحح على الهامش .
(2) يمكن أن تقرأ : بها .
(3) فوثاغورس : رياضي مشهور ثي سامونس (572 — 497 ق . م) ، طاف في أنحاء الشرق ثم قصد ايطاليا ، وهناك كون فرقة من اليونان والأجانب ، وكان مقتنعا بفكرة وهي أن العلم وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتقديس النفس . شرح هوميروس وهزيود .
(4) أبقراط ، توفي سنة 357 ق . م (دائرة المعارف الاسلامية ، مادة أبقراط) .

آل فوثاغورس فحالة خطئهم[1] قلة الخبر بالعلوم التعاليمية فان هذا الكوكب ان كان كما يقولون وهو يظهر أبدا مسابيا[2] وهو في قبضة الشمس فان كان متحيرا فلــه اختلاف حركة ضرورة واذا كان مختلفها فحركته الوسطى مثل حركة الشمس فانه ان لم يكن كذلك ربع الشمس وقابلها وذلك بين لمن نظر في التعاليم وان كان كذلك فلــه ضرورة فلك يدور أو ما يقوم مقامه وبعده الأعظم المتنائي هو أن يكون متقدما للشمس على توالي البروج فأولا قد كان يجب أن يطلع أولا طلوعه المسائي ثم ينتهي بعده الأعظم المرئي (76 أ) (ثم يظهر) غروبا مسائيا ولم ير كذلك بل يشاهد دفعة وأعني بقولي دفعة لا في الوجود لكن انما يوجد أبدا وله أعظم أبعاده من الشمس فيها يثبت حتى يغيب تحت الشعاع واذا تحرك فانه يتحلل كما ظهر ذلك في الكوكب الذي غرق عند ظهوره مدن الروم ، وأيضا فللنزل انه حصل تحت الشعاع فقد كان اذا صار في الناحية الأخرى من الوسط أن يكون له بعد صباحي وطلوع صباحي وذلك لم يشاهد وأيضا فقد يرى بعيدا عن الشمس جملة فقد ظهر فيما يلي الجدي والشمس في آخر السمكة أو نحوها وظهر في الشمال والشمس بعيدة عنه . وهبنا قد سلمنا أن له حركة لا يكون له بها ظهور صباحي فقد يجب ضرورة أن يكون ظهوراته المسائية منتظمة وليست كذلك واذا فحص عن هذه على الطريق التعاليمية ظهر أن ذلك غير ممكن أن يكون .

وأما من يقول انه أحد المتحيرة أيها كان ، أو أنه واحد بعينه ، فبيان استحالة قوله مما شوهد فانها شوهدت تبعد عن فلك البروج أكثر من أبعاد جميع المتحيرة وفي غير الأجزاء التي تسلك عليها المتحيرة فان المتحيرة لا تبعد عن أوساط البروج أكثر من ستة أجزاء وثلث اذا كانت في المتقدمين وفي أسفل فلك التدوير وفي الزهرة وفي عطارد أربعة أجزاء وذلك أيضا في الزمان المتقدم الذي بعدت فيه وبلغنا ذكره . فان الزهرة انما تبعد هذا البعد ، وأما الكواكب الثقال فأعظم ميلها عن أوساط البروج

---

(1) في الأصل خطايهم .

(2) في الأصل : مساسا . وكتب على الهامش على النحو المثبت هنا في المتن ، ولعله : مسائيا .

دون هذا الميل . أما المريخ فيميل في . . . (1) . وأما المشتري فيميل . . . (2) .
وأما زحل فيميل . . . (3) وليس أيضا كوكبا ثابتا ، لأن الكواكب الثابتة نشاهد كلها
في دورة شمسه وقد أحصيت جميعها ولم يوجد واحد منها بتلك المعاني دائما ولا لها
حركة انتقال تخص كوكبا كوكبا لا مستوية ولا مختلفة وقد ظهرت هذه الكواكب مقابلة
لأجزاء من الفلك دون نشاهد ما ونشاهد جميع كواكبها فالكواكب ذوات الأذناب
ليست ثابتة ولا متحيرة فليست كواكب أصلا ولا هي في الجرم الخامس وليس في الجرم
الخامس إلا ما شوهد فان كان ممكنا أن يكون في الجرم الخامس كوكب لم يشاهد فذاك
لا يمكن الا أن يكون فضلة حركته على حركة الشمس .

المقالة الرابعة

أما ما يعرض عن البخارين البسيطين مفردين ومركبين وهما بخاران ورجوعهما الى
الاسطقسات فقد قلنا في ذلك ، والوجه الذي قلنا هناك اما أن يكون البخار كالموضوع
واما أن يكون كالفاعل . أما ما يكون فيه البخار موضوعا فكالهضا والمصابيح وقوس قزح
وأما حيث يكون فاعلا ففي الرعد والزلازل وأما حيث يكون هيولي فلم نقل (76 ب) فيه
هناك الا في المطر والثلج والبرد وماء البحر فقط . فان هذا البخار يكون مادة وحركتها
كون وخصصنا هذه فقط من سائرها لكونها في المكان . . . (4) الأرض . فأما ما يكون
فيه البخاران مادة ففي المكان الأخير وهو باطن الأرض وما يحدث لهذه الألوان
وأسبابها الفاعلة وما يعم المتشابهة الأجزاء فيحتاج فيه الى مبادىء أخر . فانا هناك
وجدنا الأسباب القريبة وهي البارد والحار والرطب واليابس والهيولا والاسطقسات
والفاعل الأقرب . هذا لصور من حيث هي في موضوعاتها ، وموضوعاتها من حيث هي فيها
والحركة الكائنة في الهواء من الأجرام المستديرة ، وسبب ذلك الكواكب وأفلاكها المائلة
وخروج مراكزها وفي بعض تلك أحيان أجزاء الأرض وهي (التكاثف) (5) والتخلخل وسببه

(1) بياض في الأصل بقدر كلمتين أو ثلاث .
(2) بياض في الأصل بقدر كلمة .
(3) بياض في الأصل بقدر كلمة .
(4) محو بقدر كلمتين .
(5) في الأصل كلمة غير واضحة ولذلك وضعنا مكانها مقابل التخلخل وهي يمكن أن تقرأ : التكرر .

البرد والحر وهما تابعان لحركة الكواكب في أفلاكها ، ووجود قسمة توصل الى أقصى (1) أنحائها من غير تداخل يضطر الى تكرير القول في شيء واحد بعينه مرارا ولا يمكن أن يشذ من أحوالها شيء ، ويترتب بترتيبها غير ممكن على ما يقوله أرسطو في الحادية عشر من الحيوان . فأما ما يتكون منها في باطن الأرض وأحوالها التي تعمها فنتكلم فيه هنا . وأما ما يخص كل نوع منها ففي كتاب المعادن والنبات والحيوان والمبدأ في هذا النظر مبدأ آخر مشترك لهذه الأجناس الثلاثة فنقول : ان كل متكون فهو من اسطقس أو من أكثر من أسطقس فان الاسطقس الواحد انما يتكون عنه اسطقس غيره كالنار تتولد منه سائر الثلاثة كما قيل في كتاب الكون والفساد وأما من اثنين ، فقد يكون منهما اسطقس آخر كما قيل في كتاب الكون وذلك اذا فسد المجتمع بفساد قوة كل واحد منهما أو فساد قوة أحدهما . وأما اذا فسدت النهايات وبقيت القوى بالفعل لكن ليست نهاية بل حدث فيها قوة مركبة متوسطة وذلك ماد اما مختلطين وبعد ذلك يحدث عنهما موجود آخر وصورة أخرى ويمكن أن يحدث في هذه صور كثيرة بضروب من التركيب وضروب من الاستحالة تتبعها ضروب من التكونات ولا سيما عندما يرد عليها محرك من جنس آخر فتكثر التكونات . وفي الاسطقسات أحوال كثيرة وليست كل أحوالها كما تبين في كتاب الكون والفساد اسطقسات لأنها انما هي اسطقسات بمقتضى من التضادين أطرافه فاعلة وأطراف التضاد الآخر منفعلة فان الحر والبرد يحرك (2) المحرك وبالرطوبة واليبس يقبل التحرك وأيا ما يقبل وفيها يتحرك ويتشكل والقول في كل واحد منها وتلخيصها مما له غناء عظيم في فن العلم الطبيعي فنقول : انه قد تبين (77 أ) بما تقدم من هذا الكتاب .

أن الجرم الذي يلي فلك القمر يتحرك على استدارة حركة مستديرة غير حركته الطبيعية بل بأن غيره يحركه ولا بأنه متصل فانه يلحقه التقسيم والانفصال بل بأجزائه .

---

(1) في الأصل : اخصا .
(2) كذا في الأصل .

فأما الجهة التي بها يقبل هذه الحركة فهي له بالطبع فان طباعه قبول التحرك عن الجرم المستدير وليس ذلك بمناقض لطبيعته ، فان الحركة المستديرة على ما تبين فليست بمضادة للحركة المستقيمة . وقد لخص هذا في كتاب السماء والعالم والفرق بين وجود الحركة المستديرة لهذا وبين وجودها للجرم الخامس أن محرك تلك أحد ما تجوهرت به فهي تتحرك من ذواتها على أن محركها شيء فيها ومبدأ حركتها فيها [1] ، وأما في هذه الحركة فمحركها خارج عنها وليس تتحرك بأن في طبيعتها التحرك بمثل حركتها فانه لو كان ذلك لكانت تلك صورتها واستحال أن تتحرك حركة أخرى الا خارجة عن الطبع بل انما تتحرك من حيث هي مماسة لها لا بالدفع فانه ليس الفلك صايا فيدفع ولا ليدا فيندفع بل انما يتحرك بفضله حركة الجسم الذي يحمي النار وغيرها ويتحرك على مركزه فان كل متحرك على مركز فكل نقطة من النقط التي على الخطوط الخارجة من مركزه الى المحيط ترسم دائرة موازية . لكن لو كان ذلك لكانت النقطة مفارقة فيحتاج كل متحرك الى ساكن يتحرك عليه وكذلك متى تحرك مركز دائرة متحركة تحركت الدائرة لوعين من الحركة أحدهما تبدل به جملة مكانها وهي لها من حيث هي جزء متحرك كما يقال في فلك التدوير وحركتها التي تخصها من حيث هي على مركزها وهذا أمر قد فصل في التعاليم .

فأما لم كانت الأرض ساكنة وكيف لم ينلها من هذه الحركة خط فليس السبب في ذلك أن النقطة لا تفارق بل انما ذلك دليل على وجود السكون في جزء من أجزاء العالم . فأما لم سكنت ولم تتحرك على استدارة فذلك [2] سبب . والمكان الذي يليق بتلخيصه هو كتاب السماء والعالم .

ولننزل الأمر على ما هو مشاهد وعلى ما أعطاه القول ولنترك الفحص عما هو سبب هذا السكون الآخر فان هذا السكون غير السكون الذي يفحص عنه في كتاب السماء والعالم فان الذي يفحص عنه في كتاب السماء والعالم هل تتحرك الأرض بجملتها حركة

(1) في الأصل + ومحرك هذه اما في حركتها المستقيمة . وكتبت في عليها اشارة الى أنها خطأ من الناسخ .
(2) كذا في الأصل ، ولعله : فلذلك .

أصلا
مستقيمة فانها ليست توجد لجملتها حركة أصلا لا مستقيمة ولا مستديرة وكذلك النار لا توجد لجملتها حركة مستقيمة وكذلك كل ما هو في مكانه الطبيعي . لكن هذه كلها تتحرك بأجزائها حركة مستقيمة . والطبيعيون الأقدمون انما كانوا يفحصون عن الأرض خاصة ما الذى يمسكها (٧٧ ب) ولم سكنت هنا . اذ كانوا يرون أن كل جرمهـا يتحرك في الهواء وكذلك من لا يرى الاستدارة ويجعل البعد الى ما لا نهاية يجعل لها حاملا كما كان يونان يقولون في طاطاوس فلنترك هذا الفحص الى موضعه . فالنار تتحرك اذن على استدارة بالحركة التي منها ولأن المحركات التي مركزها هنا كثيرة ، لذلك يوجد للنار وللهواء حركات كثيرة ولأنها لا تتحرك بذاتها الحركة المستديرة فلذلك تتقابل فيها المحركات وتتضاد فتحدث فيها حركات وربما [1] تارة وعلى المركز تارة وتنفصل بعض أجزاء النار والهواء من بعض ويتحرك بعضها الى بعض كانفصال المياه فان المياه في الأنهار لاسيما العظام تراها حينا بعضها صاعدا وبعضها هابطا وذلك مما يشاهد في الأنهار الصغار أيضا اذا امتلأت من السيول وهو في البحـــر مشاهد يعرفه من سلك البحر حتى انه يصيبها نوع من التميز . والنار تتحرك بجملتهـا الحركة مستديرة اليومية وبأجزائها من أجل سائر الأفلاك حركات أخر وقد قلنا مرارا ان هذه الحركة فيها بهذا الوجه لا يلزم منها أن تكون بها النار من الجرم الخامس لأن في الخامس طبيعة أو نفسا بها يتحرك حركته وأن المحرك والمحرك فيه كالطبيب الذى يبرىء نفسه وهذه محركها خارج منها كيدى التي تحرك القلم وهذا هو السبب فـي فساد النار فانها لا تفسد الا بأن ترطب أو تبرد ولا ينالها ذلك الا بالسكون فلذلك اذا تحركت تلك الحركات حتى تبعد عن الحركة اليومية ضعفت الحركة فيها وصارت في مواضع أخر فصارت هواء واذا اتفق لها أن تبعد أكثر حتى تسكن جملة صارت ماء وان صار هذا القول أليق بالكون والفساد اذ هو اعطاء سبب تكوّن الاسطقسات بعضها من بعض أبدا . واما ففي النار مع أنها متحركة أبدا هذه الحركة ، ففيها قوة على التحريك

---

(١) كذا في الأصل .

فان القوى المحركة اذا عدت وجدت حارة أو باردة أو ملمية أو متولة . والحركة في المكان قوة فاعلة ، فأما هل هي فاعلة فانها في غير متحرك فتكون فاعلة بالعرض لا بذاتها ففيه موضع فحص لكن فيها أيضا قوة تحريك بأجزائها أجزاء وهي هذه وهو أنها ممتدة نحو الامتداد وهو الامتداد الذى يخصها ولأن كل جسم بسيط فله نحو من ذلك الامتداد الذى يخصه على مركز العالم اذ ليس هذا مركز متوله : وقد قلنا في هذا وكيف يكون السبب فيها بالدوائر المتوازية على مركز واحد بأقاويل برهانية واستعملنا فيها ما تبين في صناعة الهندسة فذلك النوع من الامتداد صورتها والمادة مشتركة فتها اذن عدم النحو الآخر من العظم لأنه ليس يحدث كما قلنا في السماع الطبيعي عظم من لا عظم بل انما يحدث هذا العظم من لا هذا العظم ولا هذا العظم كأنك قلت : لا عظم للنار مقرون (78 أ) بعظم كأنك قلت عظم الأرض أو سائرها . ولذلك التكون في الزيادة يبلغ الى النار ويقف وينتهي في الصغر الى الأرض ويقف وأعني بهذا القول لا أن الأرض تنقسم الى أجزاء أصغر من النار بل الأمر بالعكس بل انه متى وجد جزء من الأرض وجد في عظم ما وذلك الجزء بالمناسبة من النار يوجد له عظم أكثر فلذلك يوجد جزء من النار له ذلك العظم وهو في الوجود أصغر من ذلك الجزء من الأرض فقد يتشكك متشكك ويقول : فلم لا تكون الأرض اذن ألطف من النار وسائر الاسطقسات ولسنا نجد ذلك كذلك فنقول ان الأرض من جهة ما هي أرض فليست من تلك الجهة هي غليظة بل الغلظ عارض لها وقول الغلظ فيها غير داخل في قول الأرض بل قول الأرض داخل قول الغلظ وذلك أن كل لطيف فهو ما هو بسرعة التقسيم والشكل . وبالجملة فبقول التحرك والأرض غير متحركة جملة بذاتها الا أن يقهرها قاهر قوى . والنار فان كان جزء فيها أبدا أعظم من جزء من الأرض فان هذا النوع من الكم الذى لها ليس هو لها بأن عمقه وعرضه وطوله لبعض الى بعض نسب معلومة وكذلك يعرض لعمرى أيضا في الأرض لكن توجد أبدا ولها نسب ما وليست تتبدل الا بمبدل ومحرك والنار سريعة التقسيم فاذا صادفت أقل من مقاوم لم تبق على تلك النسبة بل تتغير نسب أقطارها فتصير بعد أن كانت مستطيلة قليلة السمك مخروطة أو اسطوانة وتصير نسبة قطر قاعدتها

الى ارتفاعها في سبب أخر وبالجملة فيصير أحد أقطارها ساريا لمسام ذلك الجسم ولذلك متى كانت الصاعقة في غاية اللطف لم تحرق الخشب ولا الثياب وتذيب النحاس لأن النحاس ليس له مسام واذا كانت أغلظ أحرقت الخشب وتسمى الأولى الصاعقة البيضاء . والأرض ليس لها هذا التقسيم سريعا ولا تنقسم الا بقاسم قاهر في زمان محسوس وهذا هو ماهية الغلظ وماهية اللطافة . فقد يشك شاك فيقول : فان كان ذلك فالنار اذن رطب لأنها التي تتحرك بأجزائها وتتشكل فكيف تبين فيها يابسة والفحص عن هذا في كتاب الكون والفساد فان هناك تبين كيف قيل النار يابسة وللأرض من الأسطقسات وهناك فحص عن هذا وليس في الوجود عظم أصغر من الأرض لأنه لو كان أصغر لكان لها حركة على مركزها وكانت حركتها تكون على ذلك الأصغر أقطارا ، ولا هناك أيضا عظم أعظم من النار وأعني بقولي هناك في هذه المادة التي تقبل الخطوط المستقيمة فانه لو كان هناك عظم أعظم من النار لكان ذلك الجسم متحركا على النار فكانت النار تتحرك على شيء ويتحرك عليها شيء من جنسها ويمكن أن تصير النار اليه فكانت النار محركة ومتحركة (73 ب) فكانت تتحرك اليه وكانت تكون رطبة ، وكذلك يجب أن يلزم في الأرض أن تكون رطبة فان بهذا نجد الرطب الجد المتقدم (1) .

ولم تكن النار أول متحرك من الجسم السماوى ولا كانت هي الحركة اما هو من جنسها غير المتحركة فقد ظهر بهذا القول لم كانت النار يابسة . (2)

(1) في الأصل : المستقيم وصحح على الهامش .
(2) وهنا كتب الناسخ عنوانا في المتن وهو : حاشية ابن الامام ثم أعقبه بتعليق ميّزه عن كلام ابن باجه بأن كتب سطوره أقصر من سطور ابن باجة وهو : من هنا يتبين لم لم تتحرك فان للوجود أبدا شبيه وجود وهو سبب بالذات وللعدم كذلك بالذات وبالعرض الوجود سبب عدم ، والعدم سبب وجود وذلك ينبغي أن يحتفظ به فحيث ما وجد العدم سبب وجود فهو سبب بالعرض ، وحيث وجد سبب معرفة فذلك غير برهان جملة وهنا يقع الغلط(*) كثيرا فيظن أنه قد أعطى سبب الوجود ولم يعط كما فعله بوعلا في أن لم تنطبق كرة النحاس عند خروج الهواء عنها لأن المحال لا يكون فان هنا يقال الشكل وجود سبب أنه لا يكون بعد محال وهو عدم لمحتفظ به .
(*) في الأصل : الغلظ .

وقولي أول محرك هو الذى أقسره والفلك اليومي . تحرك فلك القمر حركة غير التي تخصه وهي كالحركة اليومية بما هو جزء منه ، وهو من طبيعته ويحرك النار بوجه آخر وبالتمثيل فلك القمر يتحرك دورا ومحركه لا يتحول أصلا على ما تبين وهو فيه ، وهذه الحركة له مثل حركة الفوق للنار فان النار تتحرك الى فوق ومحركها فيها أولا الا أنه مما يتحرك بالعرض وذلك (1) فلا يتحرك ولا بالعرض فلذلك يحرك حركة أزلية مستوية والنار تتقبل التحرك من هذا من الجهة التي وضعنا وتقبل أيضا التحريك بنوع تلك الحركة فهو أول محرك يتحرك بذاته والنار فهي أول محرك على أن قوتها التي بها تحرك كما تبين في أقاويل السماع فان قوة التحريك قد تكون مقترنة بكمال وجود كالمحرك الأول دائما كيف كان . وقد يقترن بالكمال الذى هو قوة كقوة تحريك يدى للقلم فانها دائما تحرك من جهة أنها تتحرك ، فقوة النار على التحريك هي أول قوة مقترنة بالكمال بلا نقص وبالجملة فحركتها أول حركة محركة لشيء ليس هو جزءا فان الفلك الحامل لفلك التدوير محرك متحرك ولكن ذلك جزء منه على ما تبين في التعاليم وقد فصل في السماع كيف الأمر في الحركة والهواء لكنّه له قوة يحرك بها ولكن ليست أول قوة والماء وآخر يتحرك والحركة اليومية وأن يسأل فيما ؟ شيئا (2) فليست محركة أصلا والا كان لجسم متناه قوة غير متناهية فاذن كل جسم متناه فله قوة متناهية فسيعطي حركة وقوة على التحريك فاذا انقطعت قوة التحريك انقطعت الحركة وكانت تلك الحركة في ذلك الجسم غير محركة أصلا فيكون الجسم الذى يتحرك عليه ساكنا كالأرض فيجب ضرورة الا يوجد جسم (79 أ) يتحرك عليه اذ ليس يتحرك أصلا فلذلك لا يوجد جسم بسيط آخر على مركز العالم أصغر من الأرض فانه لو وجد لكان له وضع من الذى خارجه فكان يكون أحد وجهين اما ألا يمكن أن يكون له بذاته غير ذلك الوضع فكان قد أعطى أفضل أوضاعه كما ذلك في الفلك من حيث له وضع القطبين ، وكان يلزم ضرورة ألا يوجد الأخس بألا يوجد الأفضل وهو النار وكان يلزم عنه محالات كثيرة . وبالجملة فقد تبين أن ذلك

---

(1) كتب في الهامش : تفسير : غير محرك اليومية .
(2) كذا في الأصل .

غير ممكن أن يكون الا لما هو دائم الوجود أو يكون ممكنه فيها فكانت لذلك يمكن أن تتحرك . وقد قلنا انها ليست تتحرك اليس هناك جسم أصغر من الأرض .

فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول : انه قد تبين أن الاسطقسات كلها مادتها واحدة ففي كل جزء من كل أسطقس قوى سائر الأسطقسات ضرورة وذلك بين بنفسه ففي هذا الجزء من الأرض قوة على أن تكون نارا (1) وأن يحصل لها ذلك بالنوع من العظم على المركز فأما الدوائر أبدا لا يجب أن تنفصل عن مراكزها غالبها أن فصلت كان القول فيها من جهة ما ليست دوائر في أجسام طبيعية بل أعظام مجردة فان المهندس يضع دوائر متساوية على مراكز ليست على خط واحد لا نهاية لها وتبين أن ذلك محال في الأمور الطبيعية اللهم الا أن تكون العوالم غير متناهية وقد تبين أن ذلك محال فذلك العظم في الأرض بحصوله فيها حركة وهذه غير حركة النمو والاضمحلال فان في هذه تتغير جملة الموجود وفي تلك المواضع يبقى الموضوع بحد واحد فيقال الاسم بتوطؤ وكل متحرك فله محرك فسيرد على الأرض محرك يحركها بحركتها وذلك اما غير مجانس وهو الحركة المستديرة واما مجانس ولتكن النار فلأن المادة واحدة فليست بأولى بالأرض منها بالنار وهي جسم النار بالقوة فكذلك اذا ماستها مدّدتها نحو تمديد ما وحركت أجزاءها لتتسع من الصغر كبيرا وقوة النار على التمديد هي الحرارة ، وأقول التمديد على طريق التشبيه لأن هذا التحريك لا اسم له ولذلك ينقل اليه اسم أقرب الأشياء شبها به فلنسميه التمدد والتخلخل ونقيضه التكاثف والتقبض والاسم مقول عليهما بنوع متوسط ويجب عند ما يفحص وينظر أن يوجد المادة بعينها لا خيالها ولا مناسبها فعند ذلك يتقف الذهن على الأمر الموجود ولذلك يعرض للأرض ممانعة لأنها مما ليست تقبل الفساد جملة دفعة فتعرض من ذلك الحركة ، والزمان الذى توجد فيه صورة الأرض في المادة يقال انها استبصرت ولأن جسم النار أيضا فيه المادة بعينها فلذلك هي بالقوة صورة الأرض ومحركها اليها هو التكاثف على الجهة التي قلناها

---

(1) كذا في الأصل .

فالمادة تتحرك فيهما جميعا والغاية هي الصورة (79 ب) جميعا والصورة كأنك قلت صورة النار هي غاية وصورة . وفاعل الكمال لتلك القوة المحضة التي في الأرض فهي صورة من جهة ما تلك قوة الا أن كل متحرك[1] فله محرك وتلك القوة مقرونة بصورة الأرض ولها قوة أيضا وفاعل كما لصورة النار[2] فاذا وجد الكمال الأول الذى هو الحركة وجب أن يكون للحركة موضوع اذن تكون الأرض موجودة ولكن القوة المقترنة بصورتها مسارة في الكمال فالأرض في ذلك الزمن كله متحركة وهي الموضوعة للحركة لتكون القوة موجودة والكون هواء في الآن وذلك النحو من التغيير الذى يصيب الأرض الذى يخرجها عن صورتها الى صورة النار هو الاستحرار وذلك أنه يهددها حتى يصير لها ذلك التهديد وتزول جملة العظم الآخر الذى كان في المادة والقوة التي بها تحرك ما تحرك هي صورة النار والهواء وهو الحرارة فان صورة النار أو الهواء توجد أن في حد الحرارة كما يوجد الأنف في حد الفطس فكأنه متى انتزع الأنف من الفطس بالقول لم يكن فطسا كذلك في الحرارة . فأما كيف نتصورها ولا نعلم فيها هذا فذلك[3] انما هو فيما يعرض للحس فان الحس متى أدرك التغيير في الأنف فقد أدرك الفطس ولنزل أنا لم[4] نعلم أنه أنف بل هو جسم ما فقد أدرك الحس الفطس وأما الذهن فلم يدرك الفطس بل انما يدركه على نحو ما أدركه الحس فاذن تبين لنا ما ذلك المتغير وهو العامل الأول الأول فصد ذلك نعلم بالقوة التي أدركنا بها[5] حسا كانت أو عقلا ذلك الأمر ونحو ادراك الفطس بالحس سيقال فيه في كتاب النفس فكذلك ليس عندنا من الحرارة ومناسباتها الا ما يدركه الحس كما أدركه ونعلم أن الحرارة شيء ما بالحس في موضوع فأما بالفصل فلم ندركها حتى ندركها على هذا الوجه

(1) في الأصل محرك وصحح في الهامش .
(2) في الأصل الفساد وصحح على الهامش .
(3) في الأصل : فكذلك .
(4) في الأصل : لا وصحح على الهامش .
(5) في الأصل : أدركناها بها .

الادراك الذى يخص العقل فان الحس ليس له شركة في هذا الادراك لكن قد يقول قائل فان كان هذا بالحرارة اسم مشترك (1) اذ يوجد في حد ما صورة النار وصورة الهواء فليس يقال عليها الاسم بتواطؤ لا أن يكون جنسا فان كان كذلك وجب أن تكون حرارة الهواء وسطا فان أنواع الحرارة وبالجملة ، فالأضداد كذلك هي فيكون الهواء باردا والقول فليس يوجب ما يلزمه هذا الشك ضرورة بل يوجب أن تكون الحرارة تقال بتقديم وتأخير وهو أقرب الأسماء الى المتواطئة كالموجود ، وما شاكل ذلك ، والقوة فيهما توجد بنوعين من أنواع النسبة وبحق كان ذلك فان كذلك يشاهد والأمر على ما يقوله أرسطو أن النار بالحرارة أولى من الهواء ، والماء بالبرودة أولى من الأرض ولولا ذلك ما كان يكون هناك أولى وأخلق انما يوجدان (50 أ) ويفعلان على ما هذا سبيله . وكذلك البرد هو القوة على التحريك الى الأصغر والأصغر ان الماء والأرض فلذلك يوجد في حد الماء والأرض .

وأما كيف الماء أخلق بالبرد من الأرض فان هذه القوى انما هي حركة والأرض قد عدمت ذلك جملة واحدة . والذى يستقر عليه الأمر هو أن النار والماء تظهر عليهما أفعال هاتين القوتين أكثر مما يظهر من الأخريين ، فهما لذلك أولى . أما النار فلسرعة تقسيمها وهو اخلتها الجسم . وأما الماء فلتقسيمه أيضا ومطابقته الجسم الذى يحركه . وبالجملة فكل غليظ فيحتمر ما يظهر اثره وليس هذا القول بكاف في هذا الأمر بل يجب أن نفحص عنه فحصا أشد استقصاء فلنقل في الرطوبة واليبس فان هاتين بقيتا علينا ، والرطوبة فيجب ضرورة أن تكون للمتوسط بين الذى هو أعظم وأصغر فان الحركة انما هي أبدا الى ما هو أعظم أو أصغر ولنبدأ في ذلك مبدأ آخر فنقول : ان الاسطقسات بعضها حاوية وبعضها محوية وبعضها حاوية ومحوية ، وفي هذا الثالث توجد الرطوبة فان الرطوبة هي التي ليس لها في نفسها حد يخصها وهي تتحرك الى الأعظم بالأصغر وأما النار فهي تتحرك الى الأصغر دائما والأرض الى الأكبر دائما

---

(1) كذا بالأصل .

والماء والهواء فلهما صنفا الحركة والرطوبة واليبس انما هما الجسم من حيث يتحرك لا من حيث يحرك ومن حيث ما هو مادة لا من حيث هو صورة فهاتان الكيفيتان أخلق فان تكونا هيولانية من الحر والبرد وتلك أخلق أن تكون صورا من هذه وكذلك الأجسام انما تلقى ما تلقى من جهة هاتين الكيفيتين وتفعل ما تفعل بالقوتين الأخريين وبحق كان ذلك وبذلك صارتا متجانسة[1] ، الا أن الرطوبة كالصورة واليبس كالمادة والنظر كيف صارت الحرارة والبرودة متجانسة .[2]

الى هنا انتهى الموجود من قوله رحمه اللـه
والحمد لله على احسانه والصلاة على محمد
النبي وآله والسلام .
يتلوه تفسيره في
الكون والفساد

(1) و (2) كذا في الأصل ، وصوابه : متجانستين .

(30 أ) بسم الله الرحمن الرحيم والله الموفق

(الكون والفساد) (1)

قد تبين في السماء والعالم أن أجساما بسيطة أربعة وانها متجانسة ومتضادة ان جاز أن يقال للأنواع القسيمة متضادة . وهذه القوى التي يظن بها التضاد هي والثقل بالجملة وأما سائر القوى الموجودة لها فانها غير متضادة بالتقديم والتحقيق وسائر ما يظن به التضاد فلأجل هذه أو لأجل مشابهة هذه وهذه الأجسام تنفصل بمواضعها الطبيعية . فأما ان هذه مادتها هي الأولى فذلك بين لأنها البسيطة .

وأما أنها واحدة فسيتبين اذا أمعنا في القول فنقول : أولا ان التغيير يكون أصنافا منها الحركة في المكان ، وقد فصل القول فيها . ومنها الكون والفساد . ومنها الاستحالة ومنها النمو والاضمحلال . وهذه المعاني لا تدل عليها هذه الأسماء ، لها حدود تشرح ما يدل عليه كل اسم منها ، وهي الأقاويل الشارحة للأسماء . فأما هل ما يدل عليه اسم اسم موجود فذلك فيه نظر وشكوك كثيرة ، فهو فحص في هذا الكتاب عن هذه التغيرات الثلاثة وعن ما لا يكون الا بها ، ويعطي أيضا مثل ما أعطى في السماع مبادئ هذه القصوى ، ويعطي في الآثار أعطاء آخر نظرا لما أعطى في السماء والعالم في الحركة المكانية .

وانما لقبه كتاب الكون والفساد لأن هذه الحركة هي المتقدمة لسائر الثلاث ، وأن تلك انما هي بعد هذه ، أو مؤدية لهذه ، فهو يشرع في الفحص عنها .

والتغير الذي في الجوهر المشار اليه هو الذي نسميه كونا ، والتغير الى عدم ذلك الجوهر هو الذي نسميه فسادا ، وبهذا الأصل يجب أن نتمسك وننظر هل ذلك موجود أم لا ، فان من يرى أنه لا يتكون موجود الا عن موجود كمن يرى ما لا ينقسم

(1) في الأصل : ومن قوله في الكون والفساد .

سواء جعلها سطوحا كما قيل في طيماوس(1) أو نقطا أو خطوطا أو أجزاء لا تنقسم ولا تنفصل كما يراها ديمقراطيس(2) . وبالجملة فمن جعل الموجود واحدا (3) فهو يرى ضرورة أن التكون استحالة أو غير ذلك من الحركات ، كأنك قلت اجتماع وتفريق أو تركيب وتحليل .

وأما من جعل الموجود أكثر من واحد بالنوع وجعل النوعين بسيطين ، ووضع لظير أحدهما الى الآخر فهو يضع بالضرورة أن التكون غير الاستحالة لأن ذلك مطابق (31أ) لما (4) قيل في الحد ، ولذلك من يرى أن هذه الأنواع البسيطة لا يستحيل بعضها الى بعض ولا الى شيء آخر ، فهو ضرورة أن التكون حركة ولا يكون به التكون جنسا منفردا بذاته ، ولذلك لا يلزم أنباذقليس (5) أن يضع أن التكون ليس استحالة لأنه يرى أن الكل عند استيلاء المحبة يرجع شيئا واحدا وعند الغلبة يرجع كثرة . فهو يضع التكون غير الاستحالة .

وأما هل التكون موجود أم لا فانه من الأمور المعروفة بأنفسها والفحص عنه من شيم من لا يعرف المعروف بنفسه من المعروف بغيره . لكن الفحص انما هو فيما هو . وقد فحص أرسطو في أول كتابه في الكون (6) عن هذه الآراء ، وبيّن مقدارها في كل

(1) كتاب طيماوس لأفلاطون .
(2) ديموقريطس : (470 — 361) ولد في ايديرا من أعمال تراقية ، من كتبه في الأخلاق والطبيعة والنفس والطب والنبات والحيوان والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والزراعة والصنائع ، فهي موسوعة كبرى في أسلوب تصايمي .
(3) في الأصل : واحد .
(4) كرر : لما .
(5) انباذقليس (490 — 430) يعد من حكماء اليونان ، ويعتبر من الحكماء الخمسة المعروفين ، وهو عالم طبيعي .
(6) أرسطو ، كتاب الكون والفساد ، يذكر ابن النديم أن حنين بن إسحق ترجم هذا الكتاب من اللغة اليونانية الى السريانية ، ثم نقله من السريانية الى العربية ابنه اسحق بن حنين ، والدمشقي ، ويقال أيضا انه ترجمه ابن بخوس ، ثم ... البرم على هذا الكتاب ، كما يذكر عبد الرحمن بدوي في كتابه انتقال الفلسفة اليونانية الى العالم العربي .

واحد منها من صدق وكذب ، وقرب أو بعد وذلك بين لمن قرأ كتابه فيقول : ان كل مكون فهو اما بسيط واما مركب ، أعني بالتكون البسيط التغير الى الموجود البسيط وأعني بالتكون المركب الحركة الى الموجود المركب ولأن فحصنا أولا عن التكون ما هو مطلقا ؟ ثم بعد ذلك نفحص عن التكون البسيط اذ هو مأخوذ في حد المركب كما سيتبين . وكان كل متكون فانه لا يكون الا بعد أن يتقدم بالزمان فصل وانفصال واختلاط ، ولما كان الاختلاط قد يظن به أنه نمو واختلاط[1] يظن أنه اضمحلال لزمه أن يفحص أيضا عن هذه الحركة ويميزها بما يخصها ويعرف أين توجد وفيما توجد ، فان كانت لا توجد الا للمركب فالكون البسيط يتقدمها ضرورة وان كانت توجد للبسائط فأي فرق بين هذه الحركة وحركة الكون ؟ ولما كانت هذه كلها لا تكون الا بعد وجود التماس بين كما بينا ذلك في السابعة من السماع وكان التماس يتقدم وجود الكل في الزمان ، ولا تمكن حركة واحدة دونه فحص عن التماس . والتماس مطلقا قد كان قبل فأما التماس الطبيعي فلم يلخص بما يخصه فهو يلخصه بما يخصه فيقول : ان المتماسين هما اللذان نهايتاهما معا ، وهذه ان لم تكن احداهما فاعلة والأخرى قابلة فذلك هو التماس التعليمي وهو تماس المتماسة ، وليس هذا هو التماس الطبيعي ، فان التماس الذي يكون بالطبيعة انما هو أبدا بين جسمين متضادي القوى ، وهو التماس الهيولاني فان الطبيعة كذلك نجدها قد جعلت النار تماس الهواء والهواء يماس الماء والماء يماس الأرض بالمعنى الأول ولذلك حصل بينهما التكافؤ بحيث أعطت الكبر في العظم ، أعطت اللطافة وسهولة الانفصال وحيث جعلت الصغر في العظم جعلت الغلظ وعسر الانفصال .

وبهذا السبب بقي العالم تاما ولولا هذا لغلب أحد الاسطقسات وعاد عالم الكون خرابا يبابا كما يقوله أرسطو .

(81 ب) فلذلك اذا تاربت الحركة المكانية كيف كانت بين عظم من جهتين وصغر من تلك[1] الجهتين حدث الكون للعظم والفساد للصغير ، وكذلك الاسطقسات يماس

---

(1) محو بقدر كلمة .

كل واحد منها [1] في مواضعها الطبيعية قريبة على شرح المعنى الأول ، اذ ليس بينهما فصل ولا انفصال بل تكافؤ فان كل واحد منهما يقوم صاحبه ، ولذلك توجد النجوم بين الاسطقسات غير بسيطة ، بل كالمركب من الطرفين ، فالهواء الذي يلي الماء وهو الذي نحن فيه متوسط بين الماء والهواء والمكان المشترك وهو المؤلف من النار والهواء الى قدر يناسب قوامها ليس بنار مطلقة ، ولا هواء خالص . والهواء الذي يلي وجه الأرض انما هو جزء من ذلك الهواء المشوب الذي هو قريب من الماء ثم ان الأرض تخففه فيصير على نوع آخر من الاختلاط وكذلك وجه الأرض فانها غير خالصة ، بل نجد ها مشتركة ، ومنها اخلة ، وكذلك نجد الحجارة أخف من الحديد ويظهر ذلك في وزنهما في الماء لأن تفاضل حركاتها في الهواء غير بيّن .

وسنتكلم في اختلاط الاسطقسات وعلى كم ضرب هو ، اذا أمعنا في القول والحركة الطبيعية والاقتران به ، وقد تدل هذه بعضها من بعض على أحوال مختلفة فعند ذلك يظهر أثر التماس الطبيعي فان التماس الطبيعي هو في أجسام طبيعية ، والأجسام الطبيعية متضادة القوى وكل متضادى القوى فهما بالقوة شيء واحد ، وكل ما هو بالقوة شيء واحد فمادتهما واحدة ، والأشياء التي مادتها واحدة هي متضادة القوى فهي فاعلة ومنفعلة والأجرام الطبيعية فاعلة منفعلة ، وكل واحد منها فاعل ومنفعل والأعظم منها يفعل في صاحبه ويقهره والأجرام الطبيعية هي بهذه الحال ولذلك ان لقى جسم جسما وكان أحدهما فاعلا والآخر منفعلا لم يكونا متماسين بل الفاعل مماس والمنفعل ممسوس ، وعلى هذه الجهة يماس فلك القمر النار ولا تماس النار فلك القمر ، لأنه غير منفعل عنها ، وبهذه الجهة يقال مسني الضوء ولا يقال مسست الضوء والمس يقال على ضروب شتى نعدها بالاستعارة كما يقال مسني الضوء وهو فيما لم يكن لأحدهما وضع أو لم يكن لهما . وأما المس على التقديم ففي كل ماله وضع . وماله وضع اما أجسام تعليمية فتلاقي نهاياتها يقال لها [2] مس وذلك هو المس التعليمي (3) والقول في وجوده كالقول في وجود الأجسام والبسائط التعليمية .

(1) في الأصل : منهما . وصحح في الهامش .
(2) كذا في الأصل وصوابه : له .
(3)

وأما الأجرام الطبيعية فكلها لها مكان ، فكل متماسين فهما في مكان ، وهـــذه كلها محركة متحركة كما تبين قبل . فبتلاقي المحرك والمتحرك تحدث عنه الحركـــة ولذلك متى فارق جسم محرك متحركا فعند ذلك يماس هذا بطبيعته هذا لأنـــه ان لم يكن كذلك كانت المماسة ليس من حيث هما ذوا طبيعة بل من حيث هما أجسام فقط وتلك هي والمماسة التعليمية واحدة بالجنس فالمحرك اذا حرك المتحرك فقد ماس هذا المحرك بطبيعته ذلك المتحرك والمتحرك ممسوس (32أ) ولقاء هذا المتحـــرك للمحرك من حيث لا يحركه لا يقال له مماسة بالتواطؤ لأنه لا يرجع بالحد فليس هـــذه المماسة مفاعلة لأن ذات المفاعلة تراجع المضافين بنسبة واحدة بعينها في النـــوع ، فيكون الحد للمتماسين واحدا بعينه وكذلك اذا كان المحرك متحركا من المتحرك فكان كل واحد منهما محركا ومتحركا كان التقاؤهما تماسا فلايمكن أن تكون الحركة من نـــوع واحد بل ان كانت احداهما حركة في المكان كانت الأخرى كلالا (1) أو مايجرى مجرى ذلك . وأما كانت الأجرام الطبيعية متضادة القوى كان تماسها فعلا (2) وانفعـــالا ، فالمماسة الطبيعية هي لما (هو)مقرون بانفعال .

فقد لخصنا التماس ماهو ، ولنقل في المخالطة ماهي ، والمخالطة أما في الحس وأما في الوجود فان كان الأمر على مايقوله لوقيبس وديمقراطيس فالمخالطة هي عنـــد الحس كغبار الأيارج فان الدارصيني لم يخالط الصبر الا عند الحس لأنه لم يـــدرك نهايات أجزاء كل واحد منهما . ولذلك لو كان غلوكس — كما قيل — موجودا لم يكـــن عنده شيء أصلا مختلطا . والاختلاط الذى قيل عند الحس انما قيل لأن الحس عدم ادراك نهايات الأجزاء ، وما هو غير محسوس فهو في سابق الرأى غير موجود فصار عنـــد الحس ذلك المتجاور الأجزاء مثل المختلط فاذن المختلط هو ما تفرقت أجزاء كل واحـــد من اسطقساته وتطلب نهاياتها وصار الجميع بسيطا واحدا وذلك انما يعرض في الرطب فان عرض في اليابس مع يابس فبعد أن وجدا رطبين كالذهب والفضة أو توجد بينهمـــا

---

(1) — كذا في الأصـل .

(2) — في الأصـل : سعـلا .

رطوبة تلصق بينهما حتى يتحد ا كما يكون في العظم المكسور فلابد أن يكون رطب[1].
فالاختلاط انما هو في رطبين أو في رطب ويابس ، وليس يكون بين كل رطب ويابس
ولذلك لا يختلط الماء بالحجارة ولا يلتحم ، بل انما يكون في يابس قد خالطته رطوبة
وذلك هو اللين . فان احتيج الى أن يختلط الرطب باليابس فلذلك يحتاج الى أن
يترطب اليابس وعند ذلك يتصل أو يختلط وذلك بحرارة أو برودة ورطوبة وقد تلخص
ذلك في الآثار العلوية في الرابعة منه فالمختلط بالاطلاق هو ما كان بهذه الصفة
واذا كان ذلك كذلك فمتى كان الجسمان مختلطين فهما اما متشابهان وهذا قد
يقال له اتصال وليس لهذا اسم يخصه ولا يقال له اختلاط والاختلاط انما يقال متى
كان أحد المختلطين بحال والآخر بحال مضادة سواء كانت عدما أو ضدا والاختلاط
الطبيعي لما كان أبدا بين أجسام لها قوى متضادة ولم يكن اختلاط حتى يكون تماس
فاذن الخليطان يتماسان ثم ينقسمان ثم ينفصل كل واحد منهما عن صاحبه فان غلب
أحد الخليطين ولم يوجد المجتمع قوى[1] من قوة الآخر لم يكن هذا اختلاطا بل كان
كونا وفسادا ، ولذلك لا يقال ان قطرة من الخمر اختلطت بماء البحر بل انما يقال
اختلاط ما دام المجتمع توجد له قوة الخليطين ان كان من اثنين أو من قوى[2] الآخر
ان كان من أكثر . ولننزل اختلاطا من اثنين (82 ب) فذلك يوجد لجملة المختلط
كل واحدة من قوى الخليطين .

فأما ما لم تكن متضادة أو تابعة لتضاد وجدا على الكمال . وأما ما كان تضادا
واحدا وجد الوسيط بينهما ، وما هو تابع لتضاد فقد يوجد وسيط وقد يوجد شيء آخر
ويعدم ولذلك . . . [3] في المختلطين كل واحد من الخليطين بالقوة وكذلك يمكن أن
ينفرد بعد الاختلاط اما بالطبيعة واما بالمهنة على ما يشاهد في بعض المهن ، ولبعض
المهن فان الماء والعسل اذا اختلطا فان المهنة قد تخلص العسل من الماء حتى يبقى
عسلا بعينه . فأما الحرافة التي تذهب فانما تذهب بالنار كما تذهب اذا طبخ مفردا
لكن ذهابها مع الماء أكثر للموافقة وهذا تكلم فيه في موضع آخر .

---

(1) و (2) في الأصل : القوى .
(3) محو بقدر كلمة ولعله : يوجد .

ولنقل الآن في التغيرات الثلاثة بعد تمسكنا بما تبين من أمر المس والاختلاط فنقول أولا في الفعل والانفعال والأكثر يختص عند القدماء بأنواع الكيف ولذلك يقولون في الحمرة انها أثر كما يقول الجمهور في حمرة الخجل انها أثر وبالجملة فكل كيفية حادثة من حيث هي حادثة فان القدماء يخصونها بالدلالة عليها بالأثر. ولذلك لا يسمون الأطوال آثارا لأنها ليست كيفيات، ولا الموضع أثرا، ولا أصناف الأين يسمونها أثرا وقد يسمون التحرك أثرا ولكن أقل ذلك التأثير، والآثار يسمونها انفعالات والتحرك فيها يسمونه انفعالا والقابل له منفعلا والتحريك يقال له فعل والمتحرك بهذه الحركة يقال له فاعل، والغرض هو من هذه الحركة التي تلقب بالانفعال وعن التحريك الذي هو الفعل وقد تلخص قبل أن كل متحرك فهو يتلو محركه الأقرب ضرورة. ولأنه قد تبين استحالة الآخر، فالمتحرك والمحرك الأول يتماسان وكل فاعل ومنفعل وهيولاهما مشتركة فيهما متضادان ضرورة فلذلك كل واحد منهما يحرك صاحبه ويتحرك فالفعل والانفعال لا يكون حتى يتماس[1] وقد يكون اختلاط وقد لا يكون ولما كان الفاعل هو ما هو بالفعل شيء ما والمنفعل هو بالقوة ذلك الشيء فانه اذا ماسه فحينئذ يتحرك ما بالقوة بقوته الطبيعية ويحرك ما بالفعل بقوته الطبيعية ولذلك ليس كل ذي كيف فاعلا ولا كل ذي كيف منفعلا تماسا أو لم يتماسا فان الأبيض اذا ماس الأسود أو ما ليس بأبيض فليس يحرك الأبيض ولا يتحرك الأسود من جهة ما ذاك أبيض وهذا أسود بل أن يحرك أحدهما فمن جهة أخرى ان هذا حار أو بارد. فالأبيض وبالجملة فاللون ليس من القوى الفاعلة فان القوة الطبيعية المحركة هي أبدا قوام جسم طبيعي أو قوامها الجسم الطبيعي وهي أبدا وجود ضرورة.

وانما يقال لها قوة على وجه غير الوجه الذي يقال لقوة المنفعل قوة، فان القوة في المنفعل أبدا هي مادة جسم لا من حيث هي ذلك الجسم بل من حيث وجد لها مع ذلك الوجود الجسمي عدم هذا الوجود الآخر ومادة جسم ما لا من حيث هو ذلك الجسم بعينه وموجود ذلك الوجود بعينه وأقسام هذه قد أحصيت فيما بعد الطبيعة ولخص هناك (33 أ) أصنافها.

---

(1) كذا في الأصل.

وليس بهذا الوجود تصير تلك قوة محركة ولا بهذا الوجود تصير هذه قـــوة متحركة ، بل تحتاج كل واحدة من هاتين الى وجود آخر وهذه المحمولات لهما [1] لهما وانما تصير الأولى محركة اذا كانت هي بذاتها عند افتراق الجسم الذى هي فيه فالجسم الذى فيه القوة المتحركة يحرك الجسم الذى هو بالقوة متحرك فلا يحتاج الى وجود شيء آخر.

فما كان من هذه القوى لا قوام لها الا بجسم فهو طبيعي متحرك فان قـــوة التحرك أبدا مقترنة بجسم اذ هي قوة لا وجود أصلا ، وهذه وجود لا عدم فيهـــا بذاته بل انما تحدم في المتحرك ولذلك ليس يلزم ضرورة أن تكون كل قوة محركـــة فقوامها بجسم كما يلزم أن كل قوة متحركة فهي في جسم وذلك قد تبين في السادسة من السماع فان القوة المحركة لو أمكن فراقها الهيولي ووجدت لفصلت في الجســم المتحرك ولم تحتج الى التماس ، ولو كانت كذلك وكانت تحرك المتحرك لكانت المادة قابلة بوجه ما ، وما كان يجوز أن تكون قابلة بالوجه الذى به كانت بالقوة اياها ، فلذلك كانت تكون فيها على جهة النزوع ضرورة . فكانت تكون نفسا ، وتكون [2] ذلك الجسم متحركا بذاته فالتماس انما وجد لها من حيث هي في جسم والتناهي أيضا كذلــك والقول في هذا النوع من تلخيص لائق بالثامنة من كتاب السماع فهناك يجب اذن أن يكتب ويفصل القول فيها ولذلك اذا كان جسم بالقوة شيئا ما كأنك قلت : أبيض وكان البياض من شأنه أن يوجد في موضوعه بوجود شيء من غير نوع البياض لم يكن البيــاض قوة فاعلة ولم يوجد الجوهر بالبياض فاعلا ولا الجسم بالقوة على البياض منفعلا .

فأما هل تكون الحركة في البياض انفعالا ففيه موضع قول فاما ان تتبعنا نســق القول ظهر أنه لا يكون التغير في البياض انفعالا ، لا ولا التحريك فيه فعلا ، والأمر كذلك في وجوده فأما هل هو تغير أم لا ، ففيه موضع فحص وتلخيصه فيما بعـــد الطبيعة حيث يحث [3] عن الموجود وأنواع الموجود بالاطلاق . وأما هل قد لا يكون

(1) في الأصل طمس بقدر كلمة.
(2) في الأصل : تكون .
(3) في الأصل : يبحث وصحح في الهامش .

انفعالا بهذا العدم التابع لهذا الوجود المحدود فقط ففيه موضع شك فقد يسأل سائل عن الصلابة واللين هل هما قوتان محركتان أم لا ، وليسا كذلك وقد صرح بذلك أرسطو عندما قال : ان الصلب ليس يحدث عن صلب بل انما يحدث عن شيء بالكمال .

فالتصلب اذن يجب على ما نسقه القول أن لا يكون تغيرا وكذلك التلين ، فنقول : انا لم نشترط في وجود الانفعال الا الحركة في الكيف ولم نأخذ في حده القوة المحركة فقد يسأل سائل عن المعنى أهو كيف أم لا . فان كان كيفا فلم لم يكن ذلك انفعالا فلذلك يحتاج لي تحديد الانفعال الى زيادة معنى ينفصل به عن التغير في اللون وسواه ، وهذه ينبغي ضرورة أن يكون مما به قوام الانفعال فانه ان لم يكن ، لم يكن القول حدا على الاطلاق بل حدا متأخرا وكان كل قياس يوجد فيه (83 ب) ليس برهانا على الاطلاق بالذات بل دليلا وبالعرض فنقول: ان الكيف ليس مما يقال على ما يقال عليه بتواطؤ ، بل انما يقال باشتراك ولذلك لم يقسمه أرسطو بفصول كما فعل في مقولة الجوهر والكم حين وقف على أجناسه الأربعة . فينبغي أن نلخص هنا في الانفعال أي المعاني المدلول عليها بالكيف فان الكيف أخذ هنالك بالاطلاق ، ومن هنا أتى المحال متى أطلق القول ولسنا نجد في القول موضع زيادة فنقول في أن الانفعال هو التغير في الكيفيات التي يقال لها انفعالات أو في الكيفيات التي يقال لها قوة طبيعية ولا قوة طبيعية(1) .

فيكون اذن الانفعال في الجنس الثاني والثالث من أجناس الكيف ، ولا يكون في الأول ولا في الرابع وقد لخص هذا بأبين من هذا القول في السابعة من السماع . فقد وقفنا هذا القول على ما يخص الانفعال بأجزاء حده المتقدمة على ما شأن أمثال هذه أن يقال فيها ذلك ، والكيفيات التي أسباب وجودها الأول في موضوعاتها من نوعها هي القوة المحركة واللواحق التي أسباب وجودها الأول أعني بقولي : أول القريبة من غير نوعها هي كيفيات وليس لهذا العدم اسم ، فانها ليست قوى أصلا فالفصل باطلاق هو

(1) كتب على الهامش : حاشية ابن الامام : هذا القول ليس بلائق لكتاب الكون والفساد ، وانما هو فحص يخص القوى .

وجود القوة المحركة بحركة ، وذلك انما هو بوجود المتحرك متحركا وذلك فليس اذا نحن أنزلنا القوة المتحركة موجودة ونقول : الحركة آ والقوة المتحركة في بَ فيوجد آ و بَ يلزم أن توجد الحركة ان كانا على ما وضعا فليكن هناك عائق فهو اما في آ أو في بَ فان كان العائق في آ فقوة آ هي بالقوة موجودة لأن الموجود لا يوجد بالقوة شيء ما دام موجودا فلذلك يكون عائق من حيث هي في جسم فلذلك تحتاج الى زوال العائق فتكون القوة على حالها وان كان العائق حائلا[1] بينهما كالبعد أو كحائل فهذا للقوة من حيث هي في جسم وان لم يكن العائق في المحرك كان في المتحرك والقول فيه مثل القول في المحرك فلذلك متى كانت قوة غير هيولانية لم يكن لها عائق أصلا ، فزوال العائق حركة فتكون القوة متحركة بالعرض فهي هيولانية بالعرض . وليس كذلك أنزلناها فلذلك تحرك دائما فان كان العائق في المتحرك كانت هذه القوة تفعل حينا حينا فان وجود العائق هو بعد المتحرك عن المحرك في الوجود ، اذ ليس ها هنا بعد في المكان وارتفاع العائق هو قرب فيكون هذا المحرك متحركا بالعرض وأنزلناه غير متحرك بالعرض فذلك المحرك الأول لا يتحرك ولا بطريق العرض تحريكا غير متناه والجسم المتحرك عنه أزلي فاما ان لم ننزله أزليا كان المحرك الأول متحركا بالعرض ، وليس كذلك المحرك الأول ، وكذلك العقل ليس محركا أولا ولا تحريكه متصل ، وكذلك النفوس الحيوانية تتحرك دائما من جهتين تلحقهما بهما الحركة بالعرض أما الواحدة فمن قبل المتحرك وقربه وبعده والأخرى من جهة أنها ليست أزلية ، فانها وان كانت غير (34 أ) متغيرة فهي صورة لمتغير فيلحقها التغير على النحو الذى يقال في المضاف وفي كل ما يقال انه تغيّر لوجوده بعد عدم . ولذلك لا يحرك هذه أبدا بنحو واحد . وكذلك ما وجد يحرك أبدا بنحو واحد فهو أزلي . فان وجد في الحيوان شيء على هذه الصفة فهو أزلي ولا يمكن في شيء من الحيوان غير الانسان ومن أجزاء صورة الانسان في النفس الناطقة ومن تلك ففي القوة النظرية فان قوة الفكر والذكر والظن وهذه كلها تخص الانسان . وليس واحد

(1) في الأصل : حالا .

منها يحرك على نحو واحد . وذلك يبين من قبل حدودها وما به وجودها لا من قبل المتحرك فان الحركة قد تختلف في النوع من جهتين ، من جهة المتحرك كما يقال ان النار تسخن وذلك اذا تماس [1] ، ومن قبل الشيء نفسه كما يقال في الظن فانه بداية من شأنه أن يقضي قضاء صادقا وغير صادق ، لا من قبل المتحرك .

فأما ما يختلف فالسبب فيه المتحرك بالقضاء بالصواب فان سبب اختلاف النفس فيه المتحرك لا المقدمات ، فان المقدمات الصادقة لا تنتج الا موجودا ضرورة والمقدمات المظنونة فقد تنتج موجودا وغير موجود . فهذه المقدمات اذن تحرك على نوع واحد لكن قد تحرك على جهة العرض حركة مختلفة لكن هذا المحرك والمتحرك غير متميزين فانه قد يقع الشك فانا نجد الانسان يتحرك الى النتيجة اذا كانت حركة ذاتية وهو أن يتحرك الى المطلوب بالقصد اليه لا بالاتفاق ، فانه انما يتحرك بأن يكون قد تصوره نحوا [2] من التصور فيكون بهذا التصور له بالقوة ذلك العلم وهذه القوة غير القوة التي تكون له بالطبيعة وبهذه القوة يتوطأ الأمر لأن يوجد ويتحرك بالمقدمات فبأى شيء هو متحرك هل بالتصور أو بالمقدمات ؟ فلا نقدر أن نقول ان التصور لا يحركه، فانه انما يتحرك بالتشوق والشوق هو أبدا من المضاف المتشوق هو المحرك والمتشوق هو هذا المتصور ، لكن هذا المتصور موجود بالفعل نحوا ما بأن كان ، فما الذي يشتاق منه ؟ فهو اذن موجود من جهة ولا موجود من جهة ، فالجهة التي هو بها موجود هو بها محرّك والجهة التي هو بها غير موجود هو بها متحرك فما هاتان الجهتان ؟ فالجهة المحركة ضرورة هي التصور المحمل الذى يتشوق الى كماله وانما يحدث التشوق الى الكمال من حيث هي ناقصة فانه لو لم تشعر بنقصانها لما تحرك المتحرك ولا تشوق ، فاذن كل تصور ناقص فيقترن به ان لم يفقه عائق تشوق الى كماله فبهذا التشوق يتحرك ويكون ذلك التصور من حيث هو بهذه الصفة محركا لكن التصور فرضناه ناقصا فانه لو لم يكن ناقصا لم يكن له كمال يشوقه ، والناقص هو كالهيولي

---

(1) كذا في الأصل .

(2) في الأصل : نوعا وصحح في الهامش .

للتام فهو بالقوة ، فهو اذن متحرك محرك فله جهتان : جهة صار بها محركا وجهة صار بها متحركا ، والجهة التي صار بها متحركا هو التصور نفسه من حيث هو ناقص وهو المفروض ، فالتشوق اذن خارج عن ذاته الا أنه مقترن به اقترانا طبيعيا لا يفارقه ، وهو على المجرى الطبيعي لكن هذا الشوق انما هو للانسان من حيث هو عاشـــق للكمال ، فتشوق الكمال يقترن بتصور ، تصور ، فان كان كذلك كان المحرك خارجا عن المتحرك (34 ب) وقد بان أنه فيه ، فلذلك اذا تعقبنا الأمر وجب أن يكون هـذا التشوق انما يوجد لما له هذا التصور ففي طبيعة هذا التصور اذن أن يلحق موضوعه هذا التشوق من حيث هو فيه كما يلحق الابراء الطب . فاذن قوام التصور بموضـــوع فانه لو لم يكن في موضوع لما كان بالقوة فهذا شيء لازم ضرورة كما تراه لكن من حيث هو في موضوعه يلحق موضوعه التشوق وينسب التشوق الى التصور ، كما ينسب الابـراء الى الطب ، الا أنه لا يحمل عليه اذا جرد عن موضوعه فاذن الموضوع كان بحال ثـم صار بالكمال وهو التشوق فالكمال اذن قد كان وجد للموضوع بوجه ما ، فان شـــرط المتحرك ضرورة أن يكون فهذا أحد هما والآخر لائق بما يتحرك من ذاته حركة طبيعية وهو قوة في جسم أعني ينقسم بانقسام الجسم ، والنفس فليست كذلك فضلا عن التصور.

فالكمال يلزم ضرورة أن يكون قد تصور بوجه ما وما هو ذلك الكمال فلم يتصــور ، فقد تصور اذن بالجنس وهو أنا نطلب أن يكون من كل تصور على حال ما وللفصـــل هنا لتصديق من التصور ، فان الغاية في التصديق هي اليقين ، ولسنا نجد فـــي التصور غاية ، لكنا نطلب من كل موجود أن نكون قد تصورناه بجميع ما به وجوده علـى ما هو في نفسه ، وكذلك للوجود عندنا شروط نسبوه بها وهي الموضوعة في كتـــاب أنالوطيقا الثانية .

وهذا أيضا ينعكس على نفسه فتبين آخرا أنا نطلب أن نتصوره بأقصى ما بـــه وجوده فأقصى أسباب وجود المتصور هو المطلوب . فان لك اذا تبين لنا في آ أن أقصى وجوده بَ حدث لنا تصور بَ فهل هو ناقص أم تام ؟ فان كان ناقصـــا كان سبيله سبيل آ ، وان كان تاما وتمامه جَ فـجَ كان المطلوب والأمر للأمر الى

غير نهاية ، فان كان الى غير نهاية لم يكن هناك تمام أصلا ، وكان هذا التشوق أمرا باطلا اذ ليس له غاية ينتهي اليها ولا تمام ، والطبيعة تأبى ذلك ، فسيكون هنالك أمر هو آخر الأمور ووجوده بنفسه ، فان كان واحدا في كل التصورات فذلك كان المقصود أولا غير أنه انتهى بكل تصور من القرب منه الى مقدار ما في طبيعة ذلك التصور ، فيكون الطلب منذ ذلك أشبه شيء بالمشي في الطريق في طلب شيء منتقل كأنك قلت انّا نطلب انسانا ذهب لنا بمال فسلك مثلا الى تلقاء خراسان فانا نتوجه أولا الى ذلك المقصد ونتحرك الى مصر فنسأل عنه فنجده قد تحرك الى الشام فنتحرك الى الشام فنجده قد تحرك الى العراق فنتحرك الى العراق وكذلك حتى نوافيه بخراسان لكن الفرق بين الموجود وبين المثال ان هذا ثابت وذلك متحرك ، وانتبع المثال ولنتحرك كأنك قلت من مصر فمصر تكون أبدا غير متشوقة ولكنها محدثة شوقا ، وأما سائر المواضع فتكون تارة متشوقة ، وتارة يقترن بها شوق الى سواها وتكون خراسان متشوقة لا يقترن بها شوق أصلا لا اليها ولا الى غيرها ، ولأن وجود ما كان عن شوق فادراكها لذيذ ولأنه ليس معها شوق أصلا فذلك هو لذيذ لذة لا يشوبها ألم لا بالذات ولا بالعرض والمراتب (35 أ) الوسطى ففي كل لذة وألم (1) ، ومع المرتبة الأولى ألم فقط وهي الهيولي فلذلك كمال هي اللذة الدائمة والهيولي للألم الدائم فذلك الأمر هو المتشوق وهو المحرك الأول وهو . . . (2) فهو فاعل وغاية ، وتأليف المقدمات نظير الحركة (3) والتصور نظير الهيولي . وتأليف المقدمات نظير الحركة ووجود ذلك نظير الكمال ، فاذن لنا بالطبع ذلك كمال موجود بوجه ما ، وذلك لا يوجد الا من ناحية ما لنا التصور ، ففي التصورات بالطبع ذلك المتصور وهو المقصود في كل واحد منها ، وبكل واحد كما نقول في تصور تصور اذا كان بالفصل ، وكان مثلا نظيرا للأوساط في الحرارة فيكون لكل وسط فصل ما فصل ذلك مفارق أم لا ؟ أما أولا فانه شيء دائم وهو واحد بالعدد الكل . فان هذه أمور معترف بها في صناعة المنطق ، ومما يتبين أولا من المعارف التي عندنا ، وهذا القول قد وقفنا على أنها بالقوة

(1) كما في الأصل .
(2) طمس لكلمة واحدة .
(3) في الأصل : الحركات . وصحح في الهامش .

وما هو بالقوة فهو هيولاني ، فاذن العقول بالفعل هيولانية فهي غير مفارقة ، والقول الصادق في هذا قريب المأخذ ، وذلك أن هذه الأوساط هي أولا صور في مواد ثم احساسات ثم تخيلات وأوهام ثم تصير تصورات وهي أبدا في طريق الكمال ، ولذلك اذا صارت في هذه الرتبة أشبهت الأزلية ، وأشبهت الكائنة الفاسدة ولكنها الى الأزلية أقرب ، ومن الهيولانية أبعد لكن لم تحصل بعد صورا بالفعل ، لكن مقترنة بقوة هيولانية ، وذلك بحسب بعد ما وقربها فلذلك اذا فصلت بأقصى ما به تجوهرت وحصل ذلك الكمال المحرك فعند ذلك تكون قد تخلصت جملة ، وتغلص هذا الفصل (1) الذي له هذا التصور وجعل أمرا غير هيولاني البتة ولا يتحرك أصلا ، وحصل عندنا عقل استفدناه وهو في وجوده عقل لا أنه صار عقلا عندنا فانه انما يصير عقلا عندنا اذا صار تصورا كاملا وعند ذلك يحصل لنا التشوق ، والتصورات الأول جملة هي المقترن بها تشوق ، لا أنها متشوقة وهي المتولات وما تحتها وبها تحصل لنا الأشواق التي تنسب الينا كما ينسب الابراء الى الطب ، ولولا ها لما تشوقنا أصلا الى هذا الكمال ، وتلك هي لنا بالطبع وبها الانسان انسان على مجرى الطبع ، ومن ليس له هذه ، فليس له فكر ولا شيء من القوى الانسانية ، ومعطي هذه هو العقل ، فللعقل الفاعل اذن نسبة ذاتية الى هذا العقل الهيولاني وهذه النسبة يفحص عنها في كتاب النفس فكيف تتألف (2) اذن مثل هذه العقول المتوسطة ؟ وأما ذاك فليس يتألف جملة ، فعلى تحصيل تلك الرتبة فليكن الحرص أجمعه ، فما أعظم جدوى هذا العلم الذي وقفنا عليه ! فحصنا عن القوى المحركة والمتحركة ، فأما كيف لا يقترن التشوق بصور الموجودات الا اذا صارت تصورات فذلك يتبين من هنا ، لأنها اذا كانت صورا في مواد لا يقترن بها ذلك ، لكن تقترن بها أشواق الى كمالها الهيولاني وهو الذي يفعل ذلك الموجود فعله به لا الى هذا النحو من الكمال ، ولكنه على ذلك متشابه له ، وأما اذا صارت احساسات فانها تقترن بها أشواق جسمانية اما

(1) في الأصل : العقل . وصحح في الهامش .
(2) في الأصل : تتلف .

حرب أو طلب ، وغاية ذلك التشوق (85 ب) سلامة ذلك الجسم الحساس ، والأشواق هي الشهوات . وأما اذا صارت خيالات فالأشواق التي تقترن بها هي من جنس تلك الأشواق الحساسة[1] ، الا أنها أشد تحصيلا وانتظاما ، والحركة عنها أحسن ائتلافا وأخلق بأن تكون نافعة وضارة ، ولكن الأشواق المقترنة من جنس تلك الأشواق الحساسة فاذا صارت تصورات اقترن بها نحوان من الأشواق اما من جهة أن توجد عن ارادة انسان فتقترن بها أشواق من جنس أشواق الحساس والخيالي الا أن حركات هذه هي المنتظمة ، وهي التي أعطيت أقصى مراتب الانتظام وغايتها على نحو ما مجانسة لغايات الصور الهيولانية وكأنها مؤتلفة من أجناس الأشواق كلها ، ومن حيث توجد تصورات أمور موجودة قد تنزع منها فعند ذلك يقترن بها هذا الشوق النظري وذلك بيّن بنفسه ، وضروري اللزوم والمعرفة عند هذا التصفح يقين وأولى لا شك فيها ولا مرية .

ولننظر الآن على حسب ترتيبنا هذا في الكون المطلق وعند ذلك ننظر في الكون البسيط وهو الأول وسنقول لماذا يلحق أرسطو هذا النظر بالآخر في كتاب واحد فنقول ان الكون في لسان العرب مصدر كان وهو تابع لما يدل عليه كان ، فاذا كانت رابطة كان مصدرها يدل على الرباط ، وهذه فنحويو العرب يسمونها حروفا ، ويسمونها كان الناقصة لأنها لا تعمل مفردة ، واذا حملت مفردة دلت على ما يدل عليه وجد ، فانا نقول : قد كان ضرب ، وكان مشي ، وكان زيد ، وبالجملة فتحمل على كل ما في المقولات العشرة فتدل على الوجود ولكن في زمان ، ولذلك لا يفهم هذا المعنى في الأمور الالهية فانا لا نقول كانت العشرة عددا على الوجه الذي نقول كان زيد ، وكان مطر ، فانا نعني بقولنا كان حدث أو وجد في ما خلا ، واذا قلناه في الأزلية فانما نعني أن العشرة هي عدد فلذلك كان وسيكون ، ويكون فيها بمعنى ، وأكثر ما يستعمل في لسان العرب في أمثال هذه حرف هو أو هي ،

(1) كتب في الهامش : في الأصل فتح بياض .

وربما استعملت بالصيغة المشتركة أشكالها للحاضر والمستقبل فقالوا : سيكـــون المثلث ضلعاه أطول من الثالث الباقي وذلك اذا كانت هذه الخطبة شرطيـة أو نتيجة ولما لم تنفصل عند متكلمي العرب دلالات هذه الألفاظ بعضها عن بعض ، كثرت مناقضة بعضهم بعضا فيها ، ولذلك يرون أمرا مشكلا في قوله عزّ وجل : (وكان الله غفورا رحيما) (   ) فيحتالون في تأوّل هذا القول بوجوه لا تناقض الآراء المثبتة عندهم ، والاعتقادات المصرح بها في الشريعة .

والكون الذى نطلقه هنا هو المصدر المأخوذ من كان بمعنى حدث فالكون اذن مرادف للحدوث ، واذا كان كذلك فقد تستعمل مطلقة ومقيدة فانا نقول كون الجسم حارا غير كونه حلوا [1] ، وقد نقول كون الفرس غير كون الثور ، ونقول مثل ذلك كون الأبيض غير كون الطويل ، وقد تقال الأكوان على ما تقال عليه الموجـودات ، وكذلك نجد أكثر مترجمي كتب أرسطو يستعملون هذه اللفظة ، وذلك كثير فـي كتاب الحيوان وكتاب ما بعد الطبيعة . فالكون يستعمل في المقولات كلها فان كان هذا (36 أ) فالكون يقال على كل تغيير [2] فتكون الاستحالة والنمو كونا ، يكن لا مطلقا فانا نقول : كان أبيض ، وكونه حلوا ، وكونه ضخما ، وقد يقال بخصوص فالاطلاق وهو كون الجوهر ، فانا نقول : كون النار وكون الفرس ، وهذا النوع هـو الذى عنه الفحص هنا هل هو ، وما هو ، فأما هل هو فهو بين بنفسه ، الاّ أن الآراء افترقت بالطبيعيين في وجوده حتى جزم بعضهم على ابطاله جملة كبرمانيـدس ، ومالسس ، ومنهم من جعله نوعا من الاستحالة كد يمقراطيس ومالسس ، وهرقليطس [3] وانقسمد روس ربا لجملة فمن لم يجعل الوجود بالقوة وقد نقض أرسطو أقاويل هـؤلاء بما فيه كفاية وكرر القول فيه في المقالة الأولى من كتاب الكون والفساد . والأصـول ينبغي أن يحتفظ بها في الكون وهي خاصة به ، هي هذه أولها أنه التغير فـي

(1) يمكن أن تقرأ : خلوا .
(2) في الأصل : تغيير . وصحح في الهامش .
(3) في الأصل : هرقليطس .

الجوهر والثاني أنه تغير من لا موجود الى موجود والثالث ان الموضوع لا يجد في السكونين اللذين[1] يحدّان حركة الكون والفساد[2] بحد واحد ولا يثبت واحدا بعينه في الجوهر وهذا يشمله أن يكون التغير من لا موجود بالفعل بالاطلاق الى موجود بالفعل بالاطلاق، وأعني بقولي بالاطلاق ما لا يقال بتقييد مثل قولنا: لا موجود أبيض وقولنا بالفعل فان الموجود بالقوة مما يقال بتقييد، فان الموجود بالاطلاق لا يصدق على ما بالقوة وهذا شرط آخر لازم أن يحتفظ به وهو أن يكون الذي هو لا موجود بالاطلاق هو ما ليس موجودا بالفعل موجودا بالقوة فتكون الشروط التي يحتفظ بها أن تكون من موجود بالقوة بالاطلاق، وأن تكون في الجوهر وأن تكون الى موجود بالفعل بالاطلاق.

فأما أن يكون التكون عند الاستحالة فذلك بين فان الموضوع هناك يبقى واحدا بعينه، وهنا ليس كذلك وأيضا فان التغير هنا في الآثار وهناك في الذات، وأيضا فان الموضوع للاستحالة شيء مشار اليه يعد بحد واحد في السكونين، وفي الحركة وفي الكون ليس كذلك فمتى لم نضع المستحيل موجودا لزم المحال وهو تكون من لا موجود أصلا وذلك محال، ومتى أن وضعناه موجودا كان الكون استحالة وليس كذلك، والشكوك العارضة في أمر الكون والفساد هي من أجل هذه، ومتى تمسك بالأصول المعطاة وسيرت بها الشكوك قدر على تمييز قدر الصدق فيها من الكذب وعلم سبب كذب ما يكذب منها وكيف يزال ومن أى جهة يزول. وقد يلقى أرسطو الشكوك بعد أن وفاها فيلتقط ذلك من كتابه. فالموجود بالقوة لازم ضرورة للكون المطلق والفساد المطلق الا أن الموجود بالقوة هو أبدا. غير مفارق للصورة فلذلك توجد فيه أبدا صورة أخرى يقترن بها عدم صورة أو صورة، والاعدام تضاد القوى، فمن هنا يقع الشك حتى يظن بأن الكون والفساد اما أمر مستحيل وجوده، واما أن

(1) في الأصل: اللذان.
(2) سقطت لفظة والفساد من الأصل وأثبتت في الهامش.

يظن به استحالة ، فان الهواء ليس يتكون من النار من جهة (36 ب) ما هي نار بل من جهة شيء ما عرض له أن يكون نارا وهو بالقوة هواء وذلك هو المادة .

وأعني بقولي عرض له على جهة ما يقال لكل ما ليس داخلا في ماهية شيء أنه عرض لذلك الشيء وبين هذا وبين العرض وما بالعرض فرق . وقد لخص هذا في غير هذا الموضع فاذا كان على ما وصفنا وكان هذا هو الكون ، وكان ما بالقوة لا يوجد شيئا ما أصلا ، ولا مشارا اليه أصلا ، بل هو أبدا شيء ما آخر لا يمكن أن يكون هو والتكون شيئا واحدا .

فلكن المادة آ وما هو بالقوة بَ لكن آ مقترنة بموجود ضرورة فلتقترن بوجود جَ فـجَ و آ مقترنان ، وجَ لا يمكن أن يوجد دون آ ولا يوجد جَ و بَ أصلا . وأما بَ فقد تنفرد عن جَ ولكن تكون مع وجود آخر وليكن دَ والقول في د كالقول في جَ و جَ و دَ كلها مما ليس في موضوع أصلا فـ آ ليس تحت مقولة من المقولات العشر أصلا ، فلذلك اذا صار آ بَ وكمل فسد جَ و دَ أيهما وجد ولا نبالي الا أن كانت متناهية أو غير متناهية بل انما يحفظ (1) بهذا الأصل وهو وجود تقترن به قوة ضرورة وتلزمه فاذن اذا تكون بَ فسد جَ فهل هما حركتان أو واحدة ؟ فان كانت حركتان فهما متضادتان فتوجد في الشيء الواحد حركتان متضادتان معا وهذا محال وان كانت واحدة فكيف ذلك فنقول انها واحدة بالموضوع اثنتان بالقول فان ذلك ليس بمحال وأن ذلك صادق في كل تغيير فان الحركة الى الأبيض وهو كمال ما هو بالقوة أبيض هو فساد ما هو بالفعل أسود ، وهنا أخذت الحركة بالكمال ، ولم تلتفت الى الفساد ، ولأن هناك لا يقال لها كون بالاطلاق ولا زوال الأسود فسادا بالاطلاق ، فاذن كل كون فهو فساد فالسه ان لم يكن لزم أن يوجد ما بالقوة مفارقا وهذا محال فالكون متصل لا ينفد ، برهان ذلك أنه ان لم يكن متصلا فسيكون كون أول وفساد آخر ، فليكن كون أول فقد كان

---

(1) كذا في الأصل .

قبله فساد ما به ان لم يكن وجد ما بالقوة مفارقا وان كان فسادا آخر ولم يكن معه كون فسيكون ما بالقوة مفارقا للقوة وللموجود فيستحيل الموجود بالاطلاق الى لا موجود بالاطلاق والى ما هو ممتنع الوجود ، وهذا محال . فان وجد كون آخر فسيكون ما قد يكون أزليا غيرجح الممكن محالا ، وقد تبين في " السماء والعالم " أن كل متكون فهو فاسد ، وتبين في الثامنة من السماع أن هاتين الحركتين متناهيتان[(1)] فالكون متصل لكنه يحل ويكون بين أشخاصه المتعاقبة المتضادة سكون ، وهو وجود المتكون لكن قد يمكن أن يقال فيه متصل [(2)] على جهة أخرى وذلك أنه ولا آن واحد لا يوجد فيه تكوّن شيء ما أو تكونات ما في موضوعات موجودة معا ، وهذا النحو من اتصال الكون غير الأنحاء المطلوبة في السماع ، وهنا ، وقد تلخص القول فيهما في موضع آخر ، ولما كان التكون بالاطلاق هو عن غير موجود بالاطلاق ، والفساد هو الى لا موجود . (87 f) بالاطلاق كان الجمهور يعتقدون أن الوجود محسوس ، فكانوا يعتقدون ما ليس بمحسوس فليس بموجود ، ولا سيما ما لم يد افع اللمس ، وعلى هذا كان كثير من متقدمي الطبيعيين ، فعلى هذا يكون كون مطلق ، وفساد مطلق أما التكون المطلق فمتى تكون محسوس من لا محسوس ، والفساد متى فسد المحسوس الى لا محسوس ، ولذلك هو كون وفساد بالاطلاق ، صار هباءا وربما يقيمون مقام قولهم لا شيء ، قولهم ريحا وهباء فهذا ما يقوله في الكون المطلق والفساد المطلق ، ولما كان التكون يقال بتقديم وتأخير ، فيقال على تكون البسائط أولا ، وعلى تكون ما يكون من الاسطقسات ثانيا فان التكون البسيط يجري مجرى التكون الذي هو جنس فلذلك فحص عنه هنا ، وأفرد له أرسطو مقالة في تكون الأسطقسات وهو مقالته الثانية من كتابه في الكون والفساد ، ولم يجعلها كتابا قائما بنفسه للسبب الذي فصلناه .

---

(1) في الأصل : متناهيتين .
(2) في الأصل : متصلا .

فلننقل في حركة النشء والذبول . . . [1] التكون البسيط وقد كتب فيه أرسطو المقالة الثانية من كتابه في الكون ، والتكون البسيط هو الذى يكون من بسيط الى بسيط ، وظاهر أنه يجب ضرورة أن تكون أجناس التكون تابعة لأنواع المواد وأنواع التكونات تابعة لأنواع الاسطقسات فأما ما نقتدر [1] به أن نصل الى المعرفة فان المادة واحدة ، ثم ما أقوله قد تبين في " السماء والعالم " ، أن الأجسام الأول هي التي تتحرك ، الحركات البسيطة وتبين أن أنواع الحركات البسيطة اثنان : المستديرة والمستقيمة ، وتبين أن ما يتحرك على استدارة بذاته فهو غير متغير ، وأن التغير انما يكون فيما يتحرك حركة مستقيمة ، لأن الاستحالة والتكون انما يكونان في الأضداد ، والأضداد فهي ما يتحرك حركة مستقيمة وأن هذه الأجسام أربعة النار والماء والهواء والأرض لا غير هذه وقد تبين ذلك بيانا تاما في أول أقاويلنا في الآثار فلينقل من هنالك . فأما ان هذه تستحيل بعضها الى بعض فتبين ما أقوله أن كل واحد من هذه فهو جسم ملموس وذلك معروف بنفسه ولما كانت الأجسام المشاهدة ليست البسائط بل ما كانت أقرب الى البسائط فان بأن المعرفة بما يشاهد ليست مكتفية بنفسها على أن نردف بالقول فنقول : ان الحار والبارد والرطب واليابس أمور محسوسة فهي موجودة وهذا علم أول مكتف بنفسه فظاهر قريبا من ذلك أنها في موضوع وأن قوام جسم وصورته من حيث هو ما هو ليست واحدة منها ، وأنواع الأجسام المشاهدة فكل واحد منها فيه ضرورة اثنان من هذه الأربع لا يخلو جسم منها وهذا كله معروف بنفسه وهذه التي عندنا منها مركبة كالنبات والحيوان وأجزائهما [2] والأجسام المعدنية ومنها ما نراه بسيطا وهو أربعة الأرض والماء والهواء والنار ، والأرض قد تقال على جملة الكرة التي نحن نأوى الى ظهرها وقد يقال عليها وعلى كل جزء من أجزائها (87 ب) وهذا هو الذى نريده نحن في هذا القول وأما الماء فان الأمر فيه بالضد فان الأعرف هو أجزاء الكل وأما تسمية الكل بهذا الاسم فقليل

---

(1) في الأصل : يقتدر .

(2) كذا في الأصل .

وكذلك الهواء ومثل ذلك النار والذى به نستعمل نحن هذه الألقاب هو المعنى الثاني ، وكل واحد من هذه فلا يكاد يشاهد بسيطا لم يخالطه اسطقس آخر لكن ما عليه أحد هذه الأربعة لقب بذلك اللقب ، والأمر في الدلالات عند الجمهور بالعكس ، فان الأعرف هذه المركبات ولا يكادون يعرفون البسائط جملة واحدة ، وهذه كلها يوجد لها صنفان من المتضادات . أما النار وهي اللهب والجمر فذلك بين . وأما اليبس في الأرض والانحراف في الهواء فذلك أيضا بين وكذلك رطوبة الماء فأمرها أوضح من أن يرشد اليه ، فأما الحار في الهواء والبارد في الماء والأرض فقد يشك فيه ، فانا نرى الماء اذا برد غاية البرد جمد ، والجامد فليس مطلقا بل قد شك فيه فان كان ماء فهو ماء بحال ، فيكون الماء المطلق اذا ضرب في الحرارة بسهم ، وأيضا فقد يوجد الماء وهو في غاية ما من الحرارة فيكون ماء مطلقا ، فقد يأتلف من ذلك شك منطقي ، وذلك أن كل ما اذا وجد لجوهر ما لم يلقب بلقبه مطلقا فهو أحرى أن لا يكون طبيعيا من الشيء الذى اذا وجد في الشيء لقب بلقبه قبل وجوده . وهذه حال الحرارة والبرودة . وأيضا اذا نظر في الماء من جهة أخرى لزم فيه نقيض ما ألزمه القول المتقدم وهو أن كل عرض طبيعي فليس يفسد الجسم الطبيعي ، والحرارة اذا دامت على الماء أفنت جملته ، فليست الحرارة بطبيعية للماء ، فنقول : أما أن الحرارة الملموسة توجد للنار فذلك مشاهد. وأما أنها لا توجد للماء بالطبع فذلك أمر بين بنفسه ، وأما انه يفسد بمداومة الحرارة فذلك بين ، وانما يكون عندما لا يقتدر الحار مثلا أن يفني جملة ما من الماء فهو يسخنه ويتحلل شيئا فشيئا . فأما ما يتحلل فيبقى حارا ، وليس الماء الساخن واحدا بعينه في الحلم الا في الآن فقط بأن ينقصه متصل .

والماء اذا استولى البرد عليه فهو أبدا واحد بعينه ، ولذلك اذا كان بين الحرارة والبرودة فبقدر ما فيه من وجود الحرارة يكون فيه من سرعة الانحلال الى البخار وبقدر قرب ذلك المتوسط الذى فيه من البرد يكون بطء الانحلال

فيثبت الماء على حاله ، فاذا استولى البرد ثبت الماء جملة واحدة ما دام بتلك الحال الخالصة من البرد ، فالحر اذن خارج من طبيعته ، والبرد غريزي له ، فأما وجود الحرارة للماء فمن أجل بسيط الهواء انحساس له ، فان بسيط الهواء أبدا حار ، ولذلك صرنا نتحمل شرب الثلج في الصيف ولا نتحمل في الشتاء شرب الماء البارد والأجواف أسخن ، وذلك أن بسيط الهواء في الصيف حار ، والماء اذا صار في الفم صار كأنه ملفوف في حجاب فلم يمس العضو الا بتوسط حار ، وفي الشتاء بالغليان (1) ولذلك يدخل عويص من يقول : (33 أ) (انا) صرنا لا نتحمل الماء البارد في الشتاء والأجواف أسخن ، ونتحمل الثلج ونلتذه في الصيف والأجواف أبرد ، والثلج أشد بردا من الماء البارد ، وقد يظن بالبرد أنه عدم الحر وذلك أن الهواء اذا سخن سخن الماء ووجه الأرض فاذا بعد المسخن عاد الى البرد ، وعاد الهواء مصمما الى ذلك حتى يظن بالهواء أنه هو البارد المبرد ، وكذلك جملة نجد كل موضع تبعد الشمس عن سمت الرأس فيه ، فبقدر بعد ما تكون قلة الحرارة وتكون كثرة البرد الى أن تبلغ الى ما عرضه أكثر من (صو)(2) فلا يسكن لكثرة برده . فنقول في ذلك : أما أن الحرارة تكون من الحركة ومن الانعكاس فذلك قول صادق ويقيني ، وأما أن البرد يكون عن عدم الحر فذلك ضرورة ، وأما أنه عدم فليس في الشك ما يقتضي ذلك ، وانما اقتضى أنه مع عدم الحر يكون البرد ، وذلك حق لأنهما ضدان . وأما أن الهواء بارد فليس ذلك بحق والذي يوجد من افراط البرد على الهواء عند تباعد الشمس فسببه أن الهواء الذي ندنو فيه هو كما قلنا مشترك وهو مملوء بخارا رطبا باردا ، وكذلك يصير جليدا في الشتاء ، والماء والأرض باردان ، فلذلك يكون هذا الهواء الذي تحيط به الجبال كأنه جزء من الأرض والماء فهو شبيه بهما في طبيعتهما فهو يبرد ببرد هما فاذا قربت الشمس وتحرك الهواء عرض له الحر وأحر الماء والأرض ومتى زال عنه هذا العرض فليبق (3) الماء

(1) في الأصل : بالغليين .

(2) بحساب الجمل وهو يساوي 96 درجة وقد بين ذلك في الهامش .

(3) كذا في الأصل .

والأرض بطبيعتهما والفرد ابه وبرد اه ، فيشتد البرد من الهواء لأن المـــاء
والأرض بارد ان بطبيعتهما ولذلك نجد المياه القائمة والمذانب الصغ . ار اذا
جمدت جمد أعلاها ولم يجمد أسفلها وذلك لأن بطن الأرض تكون بطبيعتهـــا
عند ذلك أحر من ظاهرها لتبطن الحر فيها لأنها أبدا لا تخلو من الحـــرارة
لما ينالها من حركة الأجرام السماوية فيكون البخار فيها دائما ودليل ذلـــك
ما نجده في مياه الآبار والعيون وأيضا فان ما يلي الهواء أبدا ألطف وأحر مما
يلي الأرض من الماء والماء المسخن أسرع جمودا من الماء البارد ، ولذلك يضـــع
الصيادون اذا أرادوا تنقيل آلات الصيد في البلاد الباردة فانهم يسخنـــون
الماء ويجعلونه للهواء فيجمد سريعا وذلك يوجد في البلاد الموغلة في الشمال وقد
ذكر ذلك أرسطو في مواضع كثيرة . وأما الهواء الذى يعلو على رؤوس أشهق الجبال
فهو حار مشتعل ولذلك يجتمع فيه السحاب وبالجملة فان الحر متى غلب على الماء
والأرض صيرهما أقل قدرا أبدا حتى يفنيهما . ومتى غلب البرد على الاسطقسين
الأغليين صيرهما أقل قدرا ، ولذلك متى أخذت طرجهارة نحاس حامية تكب عليها
أخرى ثم وضعت في الليل تحت السماء في أوان البرد الشديد لاسيما عند هبوب
الشمال فانه يوجد في الطرجهارة ماء قد استحال اليه الهواء فيه (1) وقد كتبنـا
في شرح الرابعة من الآثار ما الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة وحددناها بالحدود
المتقدمة فيجب أن ننقل من هناك الى هذا الموضع ويلحق به ما نقوله (33ب) وقد
يظهر بعض النار مما أقوله وهو أن اللهب الكائن من جسم أرضي اذا كب عليه فبرد بأن
جسما يابسا أرضيا فان الدخان جسم أرضي والبخار اذا برد وتكاثف صار مـــاء ،
وذلك مشاهد ، وكذلك لا ينفذ البخار ينفذ الدخان لأن البخار رطب والدخـــان
يابس . . . (2)

---

(1) كذا في الأصل والتعبير مضطرب .

(2) بياض بقدر كلمتين . وكتب في الهامش : هنا موضع خال في الأصل .

ولما كانت هذه الأربع المتضادات موجودات في أجسام طبيعية فلابد ضرورة من أن يكون قوام كل واحد منها بجسم طبيعي فيكون ذلك الضد اذ لك الجسم طبيعيا وقد تبين من تحديدنا هذه المتضادات ذلك فأقول الآن : ان الاسطقسات من جهة ما هي اسطقسات أربعة والاسطقسات هي الأجسام الأول التي ليس بعضها أقدم من بعض ومنها ما يكون سائر الموجودات ، فليكن هذا موضوعا لنا وهو جد لا نوى شارح . فان الحس يشهد بوجوده . وأما أنها أربعة فمن هنا تبين أن كل واحد من المتضادات هو لجسم طبيعي فان كانت الاسطقسات اثنين وكان أحدهما مثلا حارا ، والآخر باردا ، فسيكون ضرورة أحدهما رطبا والآخر يابسا أو يكون كلاهما في كل واحد منهما فلا تكون الرطوبة واليبوسة طبيعيين لشيء منهما وذلك محال وان كان أحدهما رطبا والآخر يابسا فليكن الرطب هو البارد واليابس هو الحار فيكون كل رطب باردا ، وكل يابس حارا فلا تكون الأرض يابسة أصلا ولا الهواء رطبا ، وبالجملة فسيبقى جسمان اثنان ليس لهما في ذاتهما واحدة من المتضادات أيها كان ، وقد تبين أن الأجسام الأربعة بسائط وبينا أنها أربعة وتبيينا أنها أربعة غير تبيينا أنها من جهة ما انها قوى تصير بها اسطقسات أربعة فاذن لكل مضادة مركبة جسم طبيعي به قوامها والمتضادات المركبة أربعة كما قلنا وهي : الحار اليابس والحار الرطب ، والبارد اليابس والبارد الرطب ، فلذلك تبين من قرب أن الأجسام الأول أربعة وقد تبين أن الأجسام الأربعة بسائط فليس هنا جسم خامس بسيط مجانس لها لأنه ان كان جسم بسيط غير هذين فهو يكون غير واحد من هذه ، فتكون الأجسام الأول النار والهواء (والماء) والأرض وذلك الخامس غير خمسة أو تكون أربعة ويكون المفروض غير واحد من تلك وليكن عين الماء مثلا فالماء اذن ليس ببسيط وهذا محال ، ولما كان الاسطقس بما هو اسطقس انما هو بأن تكون له قوة قابلة لصورة من المركبة فالماء انما هو اسطقس لا من جهة أنه الهواء ولا الأرض ولا النار بل انما هو

(1) في الأصل : عون . وصحح في الهامش ويمكن أن يقرأ غير.

اسطقس للخمر والخل والدم والبلغم وما جانسها . وللماء قوتان هو بإحداهما قابل ، وبالأخرى فاعل ، وهو من جهة ما هو قابل فله قوتان قوة بها يصير الى الأجسام البسيطة وليس هو بهذه القوة اسطقسا وله قوة يقبل بها صور المركبات ، وبهذه القوة هو اسطقس ، فما هذه القوة ؟ فنقول : ان المركب انما يكون أكثر من واحد فاذا كان كذلك فلابد ضرورة من أن يمتزج وقد حددنا الامتزام وقلنا انه يجب فيه أن (٢ ٥ أ) التماس والتفاعل كما لزم من حد المخالطة وعند ذلك يكون المجتمع منهما غير كل واحد من الاسطقسين كالسكنجبين مثلا من الخل والعسل فلذلك يحتاج الاسطقس الى استعمال قوتيه معا وبهاتين القوتين يكون الامتزاج فالاسطقس بالفعل من جهة قوته على الامتزاج ، وقوته على الامتزاج هي مقترنة بقوتيه الفاعلة والمنفعلة فان بالفاعلة تصير له صورة ما بها الى نفسه وبالمنفعلة يصير له قوام ما ويصير ذا حدّ أو غير ذى حدّ ولما كانت القوى المستندة الى الأجسام الطبيعية اما فاعلة في الأجسام عن نوعها مثل الحر والبرد وهذه يقال لها قوى فاعله فان الحرارة من جهة ما هي حرارة فهي أحد الموجودات ومن جهة ما تفعل فهي قوة وهذه قسمان اما أن يكون وجودها عن أشباهها أبدا ولا يكون عن غير مجانس وهذه هي نفس الحيوان والنبات الكامل المتناسل واما أن يكون لا عن أشباهها ، وقد يكون لا عن أشباهها كالحرارة فانها تكون عن حرارة وقد تكون عن الانعكاس والحركة ، والجلسان يقال لها [1] قوى فاعلة ، وليس لكل واحد من ا... ين اسم يخصه ، واما أن يحدث لا عما يشبههما في النوع لكن يكون أبدا عن موجود . الأمر كما يقوله أرسطو فان الصلب لا يكون عن صلب وهذه أيضا جلسان كنفوس الحمر المتولد لا عن نسل مجانس والنبات المتكون وليس يوجد اسم يخص هذا الجنس واما ان أعراضا في أجسام طبيعية والأعراض في الأجسام صنفان صنف يدخل تحت جلس ... الثاني ، وصنف يدخل في سائر الأصناف ،

---

(1) كذا في الأصل .

والصنف الأول من هذين منها متقدم ومنها متأخر ، والمتقدم ما ينسب الى الأجسام المتقدمة والمتأخر هو وجود تلك الأجسام المتأخرة ، مثال ذلك أن اليبس في العظام يقال له فعل والرطوبة في اللحم يقال لها لين ، وكذلك سائرها ، فما كان من هذه الكيفيات الداخلة تحت الجنس الثاني من أجناس الكيفية وكان أولا فهو الذى يسمى القوى المنفعلة ويلقب بهذا اللقب بجهتين احداهما أنهما تفعلهما في الجسم قوى غير مجانسة لها والثاني أن الجسم يقبل بها أعراضا كثيرة كانفصالات واتصالات وأمور غيرها . فقد حددنا القوى الفاعلة والمنفعلة وحددنا الأول والثاني وبينا نسب بعضها الى بعض . ويجب أن ننقل الى هذا الموضع الحدود التي كتبناها في شرح الرابعة من الآثار وعند ذلك يكمل هذا القول .

ولننقل في كون الاسطقسات بعضها من بعض كيف يكون ، وعلى أى نحو تكون ، ولنبدأ بتلخيص أولا هل توجد اسطقسات غير متناهية ؟ وهل اذا كان من الأرض ماء ومن الهواء نار هل يمضي الأمر الى غير نهاية أو يكف ؟ فان كف فهل يرجع الدور أم لا ؟ فنقول : انه ان كان اسطقس خامس تصير اليه النار مثلا ولكن بينه النار تضاد .

كمل ما وجد من قوله رحمه الله في هذا الفن .

ويتلوه قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة .

* * *

فهـــــرس الأعــــــلام

ـ أ ـ

./...

.../...

.../...

فهـرس الأماكـن

.../...

فهرس المصادر والمراجع

- ابراهيم حركات : المغرب عبر التاريخ ، دار السلمى ، المغرب ، 1965 .

- ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيق ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، مصر ، 1947 .

- احسان عباس : تاريخ الأدب الأندلسي ، دار الثقافة ، بيروت ، 1969 .

- أحمد بدر : دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها ، دمشق ، 1969 .

- أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ، 1974 .

- أرسطو : في السماء والآثار العلوية ، تحقيق بدوي ، النهضة المصرية ، القاهرة ، 1961 .

- أرسطو : الطبيعة ، ترجمة اسحق بن حنين ، مع شروح ابن السمح وابن عدى ... تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القومية للطباعة والفكر ، القاهرة ، 1964 .

- أنجل بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، القاهرة، 1955.

- ابن الأبار : التكلمة ، مكتبة الخانجي ، مصر ، 1955 .

- ابن ابراصبيعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء ، مكتبة الحياة ، بيروت ، 1965.

.../...

- ابن باجة : كتاب النفس، تحقيق محمد حسين معصومي، دمشق، 1960.

- ابن باجة : رسالة الاتصال ضمن كتاب تلخيص النفس، لابن رشد، تحقيق الأهواني، القاهرة، 1950.

- ابن باجة : رسالة الوداع، تحقيق آسين بلاسيوس، مجلة الأندلس، 1943.

- ابن باجة : تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاسيوس، مدريد، 1946.

- ابن باجة : مخطوطة بودليانا رقم 206 بوكوك، مكتبة بودليانا، اكسفورد.

- ابن باجة : الرسائل الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1967.

- ابن باجة : كتاب النبات، مجلة الأندلس، 1940.

- ابن بشكوال : الصلة، نشرة عزة العطار الحسيني، القاهرة، 1955.

- ابن جلجل : طبقات الأطباء، تحقيق فؤاد سيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، القاهرة، 1955.

- ابن حزم : جمهرة أنساب العرب، القاهرة، 1971.

.../...

- ابن حزم : الرّد على ابن النغريلة اليهودى ، تحقيق احسان عباس ، بيروت ، 1960.

- ابن الخطيب : أعمال الاعلام فيمن بويع قبل الاسلام من ملوك الاسلام ، تحقيق ليفي بروفنسال ، بيروت ، 1956 .

- ابن الخطيب : الاحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق عبد الله عنان ، القاهرة ، 1973.

- ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق عبد الواحد وافي ، القاهرة ، 1962.

- ابن خلكان : وفيات الأعيان ، تحقيق احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، 1965.

- ابن عذارى : البيان المعرب في أخبار المغرب ، تحقيق ليفي برفنسال ، تطوان ، 1960 .

- ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق جرارجهامي ، بيروت ، 1932.

- أبونصر الفارابي : الفصول ، نشرة مباهاة تركر ، مجلة التاريخ والجغرافيا ، أنقره ، 1938.

- أبو نصر الفارابي : كتاب العبارة ، مباهاة تركر ، مجلة التاريخ والجغرافيا والفلسفة ، مجلد 4 ، أنقرة ، 1965.

- أبونصر الفارابي : كتاب القياس الصغير ، تحقيق مباهاة تركر ، أنقرة ، 1953.

.../...

- أبونصر الفارابي : احصاء العلوم ، مدريد ، 1932 .
- أبونصر الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1960.
- أبونصر الفارابي : فصول المدني ، مخطوطة بود ليانا ، رقم 307 .
- أبونصر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق ، بيروت ، 1963.
- جميل صليبا : دراسات فلسفية ، دمشق ، 1964.
- جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ، 1956 .
- جلال الدين السيوطي : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقيق أبي الفضل ابراهيم ، مطبعة عيسى الحلبي .
- حسن على محفوظ : مؤلفات الفارابي ، مطبعة الاديب ، بغداد ، 1975.
- دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة أبي ريدة ، القاهرة ، 1957.
- السلاوى : الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1954.
- شكيب أرسلان : الحلل السندسية ، القاهرة ، 1936.
- الشهرستاني : الملل والنحل ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1965.
- عبد الحليم محمود : فلسفة ابن طفيل ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1970 .

.../...

- عبد الحميد العبادى : المجمل في تاريخ الأندلس، القاهرة، 1958.

- عبد الرحمن بدوى : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، النهضة المصرية، القاهرة، 1945.

- عبد الرحمن بدوى : رسائل فلسفية للكندى والفارابي وابن باجة وابن عدى، بنغازى، 1973.

- عبد الله عنان : تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، القاهرة، 1960.

- عبده الشمالي : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية وآثار رجالها، بيروت، 1961.

- عثمان أمين : نصوص فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976.

- على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1965.

- عمر فروخ : ابن باجة والفلسفة المغربية، بيروت، 1952.

- صاعد الأندلسي : طبقات الأمم، مطبعة التقدم، القاهرة، (بدون تاريخ).

- القفطي : تاريخ الحكماء، لبيزن، 1903.

- فوقية حسين محمد ابن باجة : في تدبير المتوحد، دار الحديث، الرباط، 1979

.../...

- ليفي بروفسال : الاسلام في المغرب والأندلس ، ترجمة محمود عبد العزيز سالم ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، 1956.

- محمد عابد الجابري : " المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس " ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الاسلامي ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، 1973.

- محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، القاهرة ، 1968.

- محمد غلاب : الفلسفة الاسلامية في المغرب ، جمعية الثقافة الاسلامية ، القاهرة ، 1948.

- محمد لطفي جمعه : تأريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، القاهرة ، 1927.

- محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الاسلامية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1967.

- يحيى هويدى : تاريخ فلاسفة الاسلام في القارة الافريقية ، النهضة المصرية ، القاهرة ، 1966.

- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت (بدون تاريخ).

—— 000 ——

* المراجع بالاجنبية

_ Abderrahman Badaoui La transmission de la philosophie greque au monde arabe librairie philosophique J Vrin Paris 1968

_ Abdurrhman Badaoui Histoire de la philosophie en Islam J Vrin Paris 1972

_ Arnaldez Histoire de la philosophie Espagnole Madrid 1957

_ Asin Palacios El Regimen de L Solitario Madrid Granada 1946

_ Casimi Petraitis the Arabic Version of Aristotles Meteology Dar El Macheraq Beyrouth 1967

_ Hassan El Masumi Avempace the Great philosopher of Andalus islamic culture Vol 35 1962

_ Munk Melange de philosophie juive et arabe Paris 1857

_ Multiple Averroes acte du collogue international organise a l occasion du 850 Anniversaire de la naissance d Averroes Paris 1976 CNRS 1978

فهرس الموضوعات